

٧٨٣

بسم الله الرحمن الرحيم

في التاريخ

من التاريخ



مكة

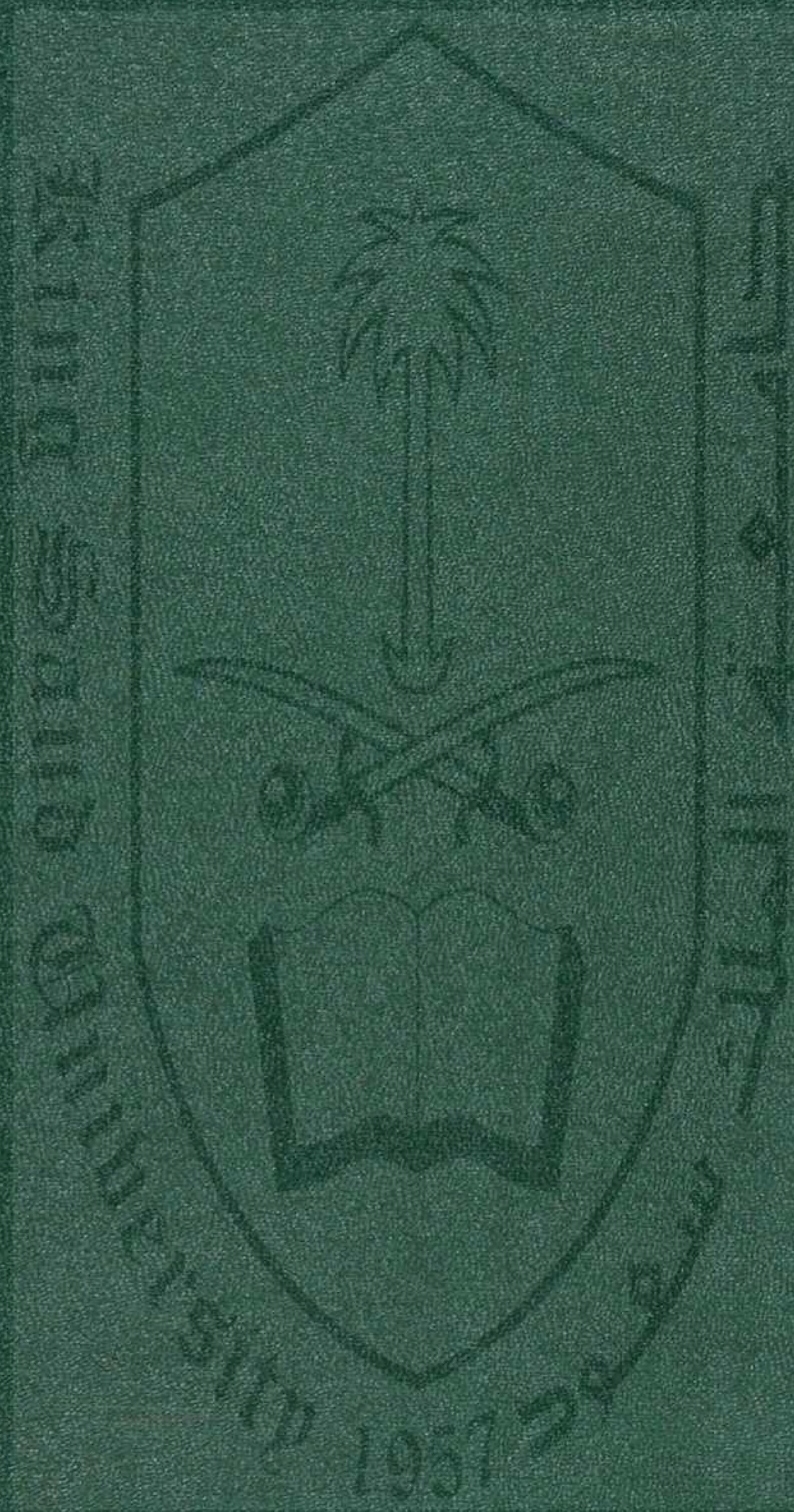
في التاريخ

تتم

١٥٥٧

٢١٤

٧٨٣



فبذه بسيرة ثلثي المختصر من الشرحين للقيرواني على

السفوسية، تأليف الرومي، عبد الله بن عبد الرحمن

١١٦٤هـ. بخط سليمان بن يوسف الصفقي ١١٤٥هـ.

١٧٣ ق ٢٣ س ٥ر ٢٤ × ١٣ اسم

نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق ١ - ١٧٣) خطها نسخ حسن

معجم المؤلفين ٦ : ٧٢، هدية العارفين ١ : ٤٨١

١- اهل الدين أ- المؤلف ب- الناسخ

ج- تاريخ

التحفة النذيرة في منع اطلاق المطلق على وجود الحق، تأليف

الرومي، عبد الله بن عبد الرحمن - ١١٦٤هـ. لعله بخط

سليمان بن يوسف المفتي - ١١٤٥هـ.

٢١ ق ٢٣ س ٥ر ٢٤ × ١٣ اسم

نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق ١٧٥ - ١٩٥) خطها نسخ حسن،
ناقصة الآخر.

معجم المؤلفين ٦ : ٧٢، هدية العارفين ١ : ٤٨١

١- اهل الدين أ- المؤلف ب- الناسخ ج- تاريخ

النسخ.

نبدہ سیرۃ

(مخرج)
ص ۱۱۶

(۱) ص ۱۱۶

(۲)

(۳)

King Saud University

جامعة الملك سعود



مكتبة جامعة الرياض - قسم المخطوطات
اسم الكتاب: نبدہ سیرۃ علی الحضرۃ الرقم: ۷۸۲
اسم المؤلف: عبد الله بن عبد الرحمن بن موسى
تاريخ: ۱۱۶۵
عدد الأوراق: ۱۷۲
القياس: ۲۷x۴۰
ملاحظات: ۴۱۶

۳۰۰

1957

000 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

منه
ان
14
عليه
عليه



1957

Copyright © King Saud University

المؤلف



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَيُسَمِّي
حَمْدَ اللَّهِ ناصرا للدين وكاسرجناح المتمردين
والصلوة والسلام على رسوله محمد المعصوم
عن الوضع المنين ما غرد قمرنا وناج حمام وكذا
على أهل والعقب هداة الانام **وبعد** فيقول
الفقيه عبد الله بن عبد الرحمن بن موسى لا مام
بجامع حمزة باشا بمدة الائمة عثمان بعدات
الفت المقدمة الفخرية في الاضطرابات النخوة
وشرحها المنح الالهية وقد كتبت فرائد على استاذي
المرحوم **حسن** بن الخطيب الرومي فيما مضي
عقيدة السنوسي ام البراهين لم وقعت على
شرحها للفاضل لغير وآية ثم الخفي لكتبي
لما ريت تضييفه وتشديده **كالمصنف** على

السالكين

السالكين في الطريق الجادة للمحققين من الماردين
بل ومن الاشعرية في بعض مسائل اعتقادية حيث
ان كلام المصنف والشارح خرج عن حد الانصاف
عند من نظر بعين الانصاف لميل كل منهما الى ما يقصده
مذهب الاشعري بل بالغ المصنف حتى خلط جميع
تأليفه بكلام المتصوفة كابنه عليه الشيخ احمد
الانكروني في رسالته في الاعتقادات وبسببه
لزمها العدول عن جادة الطريق للمكالمين الصوف
فلم يباليا عن تحقيق كل مسألة حتى التحقيق اردت
ان اعلق عليهما فافصح فافرج فاحل تحت البخل
ولا امل مجتبا التعصب والعناد مرا حيا سبيل
الرشاد **فقلت** وبالله التوفيق وبني اذمة
التحقيق هذه بنده يسيرة على المختصر من الشرحين
لغير واية على السنوسية مع الكلام على اقوال
بعض شراحها ايضا ولكن نادرا **قوله** اي قول
الغير واتي عند قول المصنف في خطبة الكتاب
الحمد لله المراد ايجاد الجدل لا الاخبار ببثوته انظروا
تجارية على استعمال لفظ الايجاد خرقا لطريق أهل
السنة ولم يبال وان كان يريد به الانشاء المقابل
للاخبار لا المقابل للاعدام **قوله** اعلم الخ صرح باعلم
ولم يقل اعرف لان العلم يستعمل في المركبات
والهكمة يستعمل في المفردات ولهذا قال النجاة
اذا كان علم بمعنى عرف تقييد اي مقول واحد

قوله لان العلم يستعمل في المركبات والاشعرية في بعض مسائل اعتقادية حيث ان كلام المصنف والشارح خرج عن حد الانصاف عند من نظر بعين الانصاف لميل كل منهما الى ما يقصده مذهب الاشعري بل بالغ المصنف حتى خلط جميع تأليفه بكلام المتصوفة كابنه عليه الشيخ احمد الانكروني في رسالته في الاعتقادات وبسببه لزمها العدول عن جادة الطريق للمكالمين الصوف فلم يباليا عن تحقيق كل مسألة حتى التحقيق اردت ان اعلق عليهما فافصح فافرج فاحل تحت البخل ولا امل مجتبا التعصب والعناد مرا حيا سبيل الرشاد فقلت وبالله التوفيق وبني اذمة التحقيق هذه بنده يسيرة على المختصر من الشرحين لغير واية على السنوسية مع الكلام على اقوال بعض شراحها ايضا ولكن نادرا قوله اي قول الغير واتي عند قول المصنف في خطبة الكتاب الحمد لله المراد ايجاد الجدل لا الاخبار ببثوته انظروا تجارية على استعمال لفظ الايجاد خرقا لطريق أهل السنة ولم يبال وان كان يريد به الانشاء المقابل للاخبار لا المقابل للاعدام قوله اعلم الخ صرح باعلم ولم يقل اعرف لان العلم يستعمل في المركبات والهكمة يستعمل في المفردات ولهذا قال النجاة اذا كان علم بمعنى عرف تقييد اي مقول واحد

قوله لان العلم يستعمل في المركبات والاشعرية في بعض مسائل اعتقادية حيث ان كلام المصنف والشارح خرج عن حد الانصاف عند من نظر بعين الانصاف لميل كل منهما الى ما يقصده مذهب الاشعري بل بالغ المصنف حتى خلط جميع تأليفه بكلام المتصوفة كابنه عليه الشيخ احمد الانكروني في رسالته في الاعتقادات وبسببه لزمها العدول عن جادة الطريق للمكالمين الصوف فلم يباليا عن تحقيق كل مسألة حتى التحقيق اردت ان اعلق عليهما فافصح فافرج فاحل تحت البخل ولا امل مجتبا التعصب والعناد مرا حيا سبيل الرشاد فقلت وبالله التوفيق وبني اذمة التحقيق هذه بنده يسيرة على المختصر من الشرحين لغير واية على السنوسية مع الكلام على اقوال بعض شراحها ايضا ولكن نادرا قوله اي قول الغير واتي عند قول المصنف في خطبة الكتاب الحمد لله المراد ايجاد الجدل لا الاخبار ببثوته انظروا تجارية على استعمال لفظ الايجاد خرقا لطريق أهل السنة ولم يبال وان كان يريد به الانشاء المقابل للاخبار لا المقابل للاعدام قوله اعلم الخ صرح باعلم ولم يقل اعرف لان العلم يستعمل في المركبات والهكمة يستعمل في المفردات ولهذا قال النجاة اذا كان علم بمعنى عرف تقييد اي مقول واحد

قوله لان العلم يستعمل في المركبات والاشعرية في بعض مسائل اعتقادية حيث ان كلام المصنف والشارح خرج عن حد الانصاف عند من نظر بعين الانصاف لميل كل منهما الى ما يقصده مذهب الاشعري بل بالغ المصنف حتى خلط جميع تأليفه بكلام المتصوفة كابنه عليه الشيخ احمد الانكروني في رسالته في الاعتقادات وبسببه لزمها العدول عن جادة الطريق للمكالمين الصوف فلم يباليا عن تحقيق كل مسألة حتى التحقيق اردت ان اعلق عليهما فافصح فافرج فاحل تحت البخل ولا امل مجتبا التعصب والعناد مرا حيا سبيل الرشاد فقلت وبالله التوفيق وبني اذمة التحقيق هذه بنده يسيرة على المختصر من الشرحين لغير واية على السنوسية مع الكلام على اقوال بعض شراحها ايضا ولكن نادرا قوله اي قول الغير واتي عند قول المصنف في خطبة الكتاب الحمد لله المراد ايجاد الجدل لا الاخبار ببثوته انظروا تجارية على استعمال لفظ الايجاد خرقا لطريق أهل السنة ولم يبال وان كان يريد به الانشاء المقابل للاخبار لا المقابل للاعدام قوله اعلم الخ صرح باعلم ولم يقل اعرف لان العلم يستعمل في المركبات والهكمة يستعمل في المفردات ولهذا قال النجاة اذا كان علم بمعنى عرف تقييد اي مقول واحد

قوله لان العلم يستعمل في المركبات والاشعرية في بعض مسائل اعتقادية حيث ان كلام المصنف والشارح خرج عن حد الانصاف عند من نظر بعين الانصاف لميل كل منهما الى ما يقصده مذهب الاشعري بل بالغ المصنف حتى خلط جميع تأليفه بكلام المتصوفة كابنه عليه الشيخ احمد الانكروني في رسالته في الاعتقادات وبسببه لزمها العدول عن جادة الطريق للمكالمين الصوف فلم يباليا عن تحقيق كل مسألة حتى التحقيق اردت ان اعلق عليهما فافصح فافرج فاحل تحت البخل ولا امل مجتبا التعصب والعناد مرا حيا سبيل الرشاد فقلت وبالله التوفيق وبني اذمة التحقيق هذه بنده يسيرة على المختصر من الشرحين لغير واية على السنوسية مع الكلام على اقوال بعض شراحها ايضا ولكن نادرا قوله اي قول الغير واتي عند قول المصنف في خطبة الكتاب الحمد لله المراد ايجاد الجدل لا الاخبار ببثوته انظروا تجارية على استعمال لفظ الايجاد خرقا لطريق أهل السنة ولم يبال وان كان يريد به الانشاء المقابل للاخبار لا المقابل للاعدام قوله اعلم الخ صرح باعلم ولم يقل اعرف لان العلم يستعمل في المركبات والهكمة يستعمل في المفردات ولهذا قال النجاة اذا كان علم بمعنى عرف تقييد اي مقول واحد

وايضا الفرق بين علم واعرف ان الاول يستعمل في
 الكلي والمركب واعرف لا ذراك الجزئي والبسيط
 ولهذا يقال عرف الله دون علمته فما علم تنبيه من الحكم
 للسامع على ان ما يلي اليه من القول كلام يجب حفظه
 وصبطه وفي مقام حرف التنبيه كانك قلت اذ انقرد
 هذا وجب عليك علمه او فاعلم ذلك او فليكن على
 بالملك والتنبيه في اللغة ازالة الغفلة مطلقا
 وفي الاصطلاح اعلام ما في ضمير المتكلم للمخاطب
 بلفظ او اشارة فامر امر من الامر بالعلم وقيل التنبيه
 يستعمل في احد المفاهيم الاول ان يكون الحكم المذكور
 بعد بديهتها والثاني ان يكون معلوما من الكلام اليقيني
 عند تجريد النظر اليه وقال ابن طولون هو عبارة
 عن عنوان البحث الالهي بحيث يعلم من البحث السابق
 اجمالا وعند اهل الميزان هو عبارة عما يذكر لئلا
 يغفل عما يمكن معرفته في الجملة من المباحث
 السابقة وقيل التنبيه في اصطلاح الصوفيين
 والخوئين والفقه هو استحضار ما سبق وانطأ
 ما سياتي والفرق بين العلم وافهم فانه بالاول
 ينبه على الالهي وبالثاني على ما فات وقد
 يتعكس الامر ونفاه فاعلم ذلك فانه
 دقيق وانما يستعمل التنبيه حيث لا يحتاج الى
 الدليل كانه البديهيات **قوله** او تنبيه الضمير
 يرجع الى الامرين من حيث هو ام لا على الامد

الذي

الذي جرى فيه الانبات والالزام صرف الحد
 على الشيء الذي لم يتقدمه انبات **قوله** وحين
 الخ يخرج الحكم الشرعي والعقل فان قلت لو حكم
 حاكم بان هذا النار محرقة لمشاهدة ذلك فيها
 ولم يتكرر ذلك عليه بل كان ذلك اول حكم منه
 ما تقول فيه اذ لا يجوز ان يكون ذلك شرعا ولا
 عاديا لتوقف الحكم العادي على التكرار قلت ذلك
 داخل في الحكم العقل ان ذلك من جازات الاحكام
 غاية ما هناك ان العقل حكم فيه بواسطة حس
 البصر اعلم ان الحكم العقلي وهو انبات امر او تنبيه
 من غير توقف على تكرار ولا وضع واضع فانبات
 امر او تنبيه جنس ومن غير توقف على تكرار يخرج
 القاري اذ هو متوقف على التكرار والاختيار
 والنجية ولا وضع واضع محتج للشرعي لا فقاره
 الى وضع واضع وهو الشارع واحتج بالعقلي
 من العادي شراب السكجيين فمع الضوء و
 الشرعي كالصلوات الخمس واجبة **قوله** ولا وضع
 واضع فالامتنع في تغيير الوضع هو عبارة عن
 نصب الشارع سببا او شرطا او مانعا زادا في
 اصول السبكي على ذلك او صحيحا او فاسدا و
 نضه وان ورد الخطاب بكون الشيء سببا او
 شرطا او مانعا او صحيحا او فاسدا فوضع
 اي فخطاب وضع انتهى **والاصل** ان الحكم الشرعي

ينقسم الى تكليف والى وضعي فالحكم الشرعي
 الذي هو كلام الله التثبيتي ان طلب الفعل جاز
 فهو واجب او غير جازم فندب والترك جازما
 فتحرى او غير جازم فكراهة وبالتخيير فاباحة
 على ما فيه هذا هو التكليفي وان ورد بكون الشيء
 سببا او بكونه شرطا او بكونه مانعا ويكون
 صحيحا او بكونه فاسدا فهو خطاب الوضع بمعنى
 ان الله تعالى جعل بعض الاشياء علامات على
 الاحكام التكليفية في الاسباب وجعله شروطا
 للحكم التكليفي وهكذا تأمل واقل تخيل ان الكلام
 الذي هو خطاب الله هو الكلام التثبيتي كما هو مذموم
 عامة المتقدمين او الكلام اللفظي لما رث
 الذي يترد في المصنف المنقول ليسا نقلا
 متواترا لكونه دالا عليه ثم دوال الكلام التثبيتي
 اما ان يكون الفاظا او لا فان كان الاول سمي خطابا
 التكليفي وان كان الثاني سمي بالخطاب الوضعي
 كالاول فان الاسباب والعلامات والشروط للصلوات
 الخمس ووجود سلامة الجوارح للجموع ووجودها
 ينصف المظلوم من الظالم في المدين لا فامة الجمعة
 ووجود العقل والبلوغ والاسلام للعبادة بانواعها
 ووجود الاحداث الموانع لها يعني ان هذه الاسباب
 والعلامات والشروط والموانع وضعت لتدل على
 الخطاب التكليفي اي خطاب وضعي اقيم مقام الخطاب

التكليفي

التكليفي باللفظ فهي من الدلالة الوضعية الغير
 اللفظية المنسبة اليه والاربع بتوسط الوضع
 وهي الاشياء والكتابة والعقد والقبض فاما
 الاشياء لغة الافهام باليد ونحوها وهي موضوع
 لما اشير اليه والكتابة المواد بها الخطوط اي
 النقوش المكتوبة لافاظ مخصوصة والعقد
 المعينة موضوعة لاعداد مخصوصة بن طائفة
 مخصوصة والنقش العلامة المنصوصة لفهم
 معينها كالطريق ونحو ومنه الاميال الموضوع
 بجبل عرفات لانها علامة للموقف فلهذا الاربعة
 ليست من اللفاظ مع انها تدل بحسب الوضع
 فدلالة من الوضعية الغير اللفظية لانها
 دلالة افعال وضعت حتى سمها بعضهم دلالة
 فعلية لكن الحق انها ترجع الى الوضعية لا فم
 خامس قال في شرح جمع الجوامع عند قول المتن
 والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه
 مكلف قال خطابا لله اي كلامه التثبيتي
 الازلي المسمى في الامل خطابا حقيقة على الافة
 ككسائية المتعلق بفعل المكلف اي البالغ
 العاقل تعلقا معنويا قبل وجود كسائية وتخييرا
 بعد وجوده بعد البعثة اذ لا حكم قبلها وافول
 انظر الى بقية السارح الجلال المحلى لخطاب الله
 بالكلام التثبيتي مع ان الكلام مابه الخطا وهو غير

الخطاب قال لنماوي على الهدى فلهذا خطبا
 الله من إضافة المصدر إلى الفاعل والخطاب
 الكلام الذي يقصد به من هو أهل للنه
 انتهى وهذا وإن كان أوسع عبارة لتفهم
 الخطاب إلا أنه مساوي للمحلي في كونه فسد
 الخطاب بالكلام ولعل هناك مضاف
 محذوف مقدر والمعنى والخطاب ألفا
 الكلام قصدا على مخاطبة يكون أهلا له من
 حيث المأمورية به أي إذا وجد بشرط
 التكليف واختلف فيه هل من شرط التسمية
 به أي من تسمية الخطاب بالخطاب وجود
 المخاطب أولا والأصح عدم الاشتراط
 كما يفهم من كلام المحلي فيما مر المسمى في الازل
 أي عند عدم وجود المخاطب من المخلوقات
 الخادثة خطابا حقيقة على الأصح وأقول
 ولعل هذه الأصح بالنظر إلى خطاب الخالق
 لتحقق وجود المخاطب المعلوم عند الخطاب
 إذا الغائب عنه في الحال حاضر عند علما
 ونظرا تأملا وأما بالنظر إلى المخلوق فالأصح
 حضور المخاطب بالوجود عند الخطاب حتى يسمي
 خطابا إلا في المكاتبات والرسالات حيث
 لا يشترط حضور المكتوب إليه لخطاب الكاتب
 إليه لما ان الغائب في المكاتبات والرسالات

منزل

للتحقق
 قوله تأمل وجه التأمل
 قوله فإن في بعض التفاسير
 حيث قال في بعض التفاسير
 عند تفسير قوله تعالى
 وقيل ليس هو المأمور به
 فيكون المأمور به هو المأمور
 تكون المأمور به هو المأمور
 العلم أو أنه خاطبه لا أنه فصح
 وجوده بحسب كونه موجودا
 كائن لا محالة فيكون الخطاب

منزل منزلة الحاضر ضرورة وخرج بالاضافة
 إلى الله تعالى غيره كالانوار فانها لا تسمى خطابا لرسول
 بالتكليف كما شرعا لانهم مملكون عن الله وهم
 معصومون في تليغهم وإذا انظر إلى الحكم خطاب الله
 فلا حكم إلا الله خلافا للمعتزلة الغايلين للمعقل
 ثم قال المحلي بعد ذلك عند قول المتن وتعلق الأمر
 بالمعدوم تعلقا معنويا بمعنى أنه إذا وجد بشرط
 التكليف يكون مأمورا بذلك الأمر النفسي لا زلي
 لتعلقا تخيريا بأن يكون حالة عدمه مأمورا خلافا
 للمعتزلة في نفهم التعلق المعنوي كنفسهم الكلام النفسي
 انتهى وأقول فالخطاب الذي بعد حدوث العالم
 وظهور آدم هو خطابي تعالى بقوله أليس ربكم لذي
 آدم بعد خروج آدم عليه السلام من الجنة و
 استخرج ذريته من ظهره وصليه وكان ذلك
 في موضع بارض اليمن كما في تفسير الخازن وأنا
 قول الجلال المحلي وتعلق الأمر بالمعدوم تعلقا
 معنويا لتعلقا تخيريا بأن يكون حالة عدمه
 مأمورا الظاهر هو خطابي بالنفس لا زلي قبل وجود
 المكلفين من أولاد آدم ثم كونهم في اخذ المشاق
 بالاشباح كالذرية الدنيا لحظة عند الخطاب
 لعله لا يمنع اطلاق المعدوم عليهم لانهم ردوا إلى
 ما كانوا عليه في لحظة بخلاف الخطاب بالكتب
 على يد الرسل بعد ما كانوا بالغير عاقلين في عالم

خطابا واما لرسول

بنا على العهد أيما لقوله تعالى الخطاب في سائر
 عليكم سبيل يذكرونكم عهد وميثاق وانزل
 عليكم كتابي فقالوا شهدنا بانك ربنا ولا معبود
 لنا سواك فاقوا بذلك اذ الكتب الموعودة
 بالانزال كان متقننا بالاصول والفروع لانه
 لم يخل كتاب من الكتب من الاحكام فكيف
 يقال الكفار مخاطبون بالايان فقط دون
 الفروع بنا على العهد أيما تأمل فالتكليف حينئذ
 بنا على العهد أيما بالكلام النفسى قال في شرح
 مختصر مختصر المنارة اصول الفقه للشيخ طاهر بن
 عمر بن حبيب الحلبي والكفار مخاطبون بالايان
 بنا على العهد أيما باجماع الفقهاء اي وباداما
 يحتل السقوط من العبادات اي من الفروع
 كالصلاة والصوم والزكاة والحج عند العراقيين
 من حيث قالوا الكفار مخاطبون بجميع اوامر الله
 ونواهيهم من حيث الاعتماد والاداء المؤقتة
 في الآخرة فيعاقبون عن ترك ذلك لقوله تعالى
 ما سألكم في سفر قالوا له ذلك من المصلين قال ابن
 ملك على مفصل هذا المختصر المسمى بمختصر المنارة
 يقع من المسلمين المعقدين فوضيعة الصلاة
 وهذا السائل منقول من أهل التفسير فثبت
 ان الخطاب يتناولهم في حق المواظبة في الآخرة
 وامل في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذلك

مخاطبون

مخاطبون عند البعض وهو الشافعي رضي الله عنه
 والعراقيون من مشايخنا وان كان الاصح خلافه
 عندنا تبع العلماء ما ورا التهر وليس مراد علمنا
 العراقيين ان ادائها اي ادا ما يحتل السقوط
 من العبادات جائز لهم حال الكفر ولا قضاءوها
 واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم
 يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان
 زيادة على عفوية الكفر وترك الايمان قال
 الشيخ ابراهيم اللقاني المالكي في شرح جوهره
 العقيدة له عند ذكر بحث وزن اعمال بعض الكفار
 مستدلا بقوله تعالى واقام من خفت موازينه
 فامه هاوية وخوفه تعالى ومن خفت موازينه
 فاولئك الذين خسروا انفسهم اذ لا يقال
 للمؤمنين فكنتم بها تذبذبون وتظلمون
 ولا يقال ان امهم هاوية على انه هو المجازي
 على القول بتكليفهم بالفروع على ما هو الامح
 واما بتكليفهم بالاصول فمتفق عليه انتهى
 واما قال والكفار مع انهم كانوا مقربين
 بالايمان الفطري وكانوا مسلمين اي خاليين
 من الكفر والايمان الكسبي حين ذاك كما قاله
 ابو حنيفة ولعله بالنظر لما بدلوه من ايمانهم
 الفطري الحاصل بقولهم بلى في عالم الست
 بتركهم بعد كونهم عاقلين بالعين في عالم الشهادة

ميثاق آخر في الرسالة والنبوة وهو قوله تعالى
 وان اخذنا من الذين ميثاقهم الآية انتهى ولفظ
 القيا قول ربنا لنظروا الاستدلال واربابا لمفعول
 ابي المتكلمين وهو ان الله تعالى اخرج الذرية وهم
 الاولاد من اصبلا بآيهم وذلك الاخراج انهم كانوا
 نطفة فاخرجها الله تعالى الى ارحام الامهات
 وجعلها علقة ثم مضغة ثم جلاهم بشرا سويا
 وخلفا كاملا اشهدهم على انفسهم بما ركبهم من ذليل
 الوعدانية فبالاشهاد بالدلالة صاروا كائنا
 قالوا بلي وقيل هذا القول لا ينافي الاول اذ الجمع
 بينهما ممكن فتأمل واما المعتزلة فقد طبقوا
 على انه لا يجوز تفسير الآية بالوجه الاول وما لوا
 الى الوجه الثاني وجعلوه من باب التمثيل وهذا من
 منهم بناء على ان كل ما لا يدركه العقل لا يجوز القول
 لما عرف من اصددهم الفاسد من تقديم العقل على النقل
 ثم الآية تدل على ان الله تعالى خلق الارواح مع
 الاجساد او قبلها وهو الصحيح بخبر الله خلق
 الارواح قبل الاجساد بنحسب الفسنة قال
 الملا على الفارسي في الرد على بعض سائل المصور
 والفتوحات المكية وحديث اول ما خلق
 الله روجي نصر في هذا المعنى يعني ان هذا الحديث
 نصر في ان الارواح لما اول مني حادثة ويدل على
 انها مخلوقة بالمباركة كما يدل على انها خلقت

في قوله تعالى وان اخذنا من الذين ميثاقهم الآية انتهى
 ولفظ القيا قول ربنا لنظروا الاستدلال واربابا لمفعول
 ابي المتكلمين وهو ان الله تعالى اخرج الذرية وهم
 الاولاد من اصبلا بآيهم وذلك الاخراج انهم كانوا
 نطفة فاخرجها الله تعالى الى ارحام الامهات
 وجعلها علقة ثم مضغة ثم جلاهم بشرا سويا
 وخلفا كاملا اشهدهم على انفسهم بما ركبهم من ذليل
 الوعدانية فبالاشهاد بالدلالة صاروا كائنا

في قوله تعالى وان اخذنا من الذين ميثاقهم الآية انتهى
 ولفظ القيا قول ربنا لنظروا الاستدلال واربابا لمفعول
 ابي المتكلمين وهو ان الله تعالى اخرج الذرية وهم
 الاولاد من اصبلا بآيهم وذلك الاخراج انهم كانوا
 نطفة فاخرجها الله تعالى الى ارحام الامهات
 وجعلها علقة ثم مضغة ثم جلاهم بشرا سويا
 وخلفا كاملا اشهدهم على انفسهم بما ركبهم من ذليل
 الوعدانية فبالاشهاد بالدلالة صاروا كائنا

قبل اشباحها بالامارة وقال فيه واستقران
 الطائفتين لاسلامية من العلماء والحكماء وغيرهم
 من اهل السنة والجماعة والمعتزلة وسائر
 ارباب اليدعة اجمعوا على حدوث الارواح
 على خلاف في ان خلفها قبل الاشباح بسبعين
 الف سنة او بسبعماية الف سنة والحاصل ان
 اخذ الميثاق في الميثاق بالكتاب وهو قوله
 تعالى واذا اخذ ربك الخ الآية والسنة كما
 روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعن ابن جبير
 الخطاب والحوار كان للارواح والاجساد معا
 كما يفتنون به في المعاد فان قيل فما وجه الزام
 الحجة بهذه الآية ونحوها من هذه الميثاق وان شربا
 وجهنا بجمدة في ذلك بالاتفاق اجيب بان الله
 تعالى انشأنا ذلك ابتداء لان الدنيا دار ابتلاء علينا
 الايمان بالنبيا ابتدا ولو تذكرنا ذلك لزال الايمان
 وما احتجنا الى تذكر الانبياء وليس كما يسي بالمرء
 تزول به الحجة وتثبت به المذرة قال الله تعالى
 في حق اعمالنا احصاه الله ونسوه واعتبرنا سليمان
 وبجارتنا انتهى ثم على تقدير ان ميثاقه واذا اخذ
 ربك اي ياخذ على القول الثاني من المتكلمين
 كما نقله الحازن في تفسيره يكون المواد من خطاب
 الله تعالى الخطاب بالكلام اللفظي الحادث لكونه
 دالا على الكلام النفسي الاذي وهو القرآن

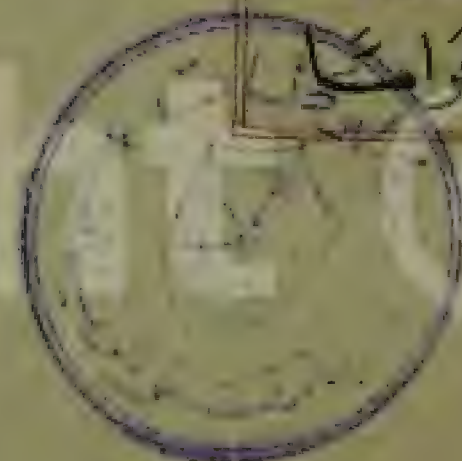
في قوله تعالى وان اخذنا من الذين ميثاقهم الآية انتهى
 ولفظ القيا قول ربنا لنظروا الاستدلال واربابا لمفعول
 ابي المتكلمين وهو ان الله تعالى اخرج الذرية وهم
 الاولاد من اصبلا بآيهم وذلك الاخراج انهم كانوا
 نطفة فاخرجها الله تعالى الى ارحام الامهات
 وجعلها علقة ثم مضغة ثم جلاهم بشرا سويا
 وخلفا كاملا اشهدهم على انفسهم بما ركبهم من ذليل
 الوعدانية فبالاشهاد بالدلالة صاروا كائنا

في قوله تعالى وان اخذنا من الذين ميثاقهم الآية انتهى
 ولفظ القيا قول ربنا لنظروا الاستدلال واربابا لمفعول
 ابي المتكلمين وهو ان الله تعالى اخرج الذرية وهم
 الاولاد من اصبلا بآيهم وذلك الاخراج انهم كانوا
 نطفة فاخرجها الله تعالى الى ارحام الامهات
 وجعلها علقة ثم مضغة ثم جلاهم بشرا سويا
 وخلفا كاملا اشهدهم على انفسهم بما ركبهم من ذليل
 الوعدانية فبالاشهاد بالدلالة صاروا كائنا

اذ قد ورد فيه الخطاب بانواعها لقوله تعالى
 فيه فل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
 الى قوله فامنوا بالله ورسوله ونص فيه اقيموا
 الصلاة واتوا الزكاة ونص فيه كتب عليكم
 الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ونص فيه و
 على الناس الحج من استطاع اليه سبيلا وهكذا
 وهذه كلها بعد البعثة كما قال السرخس المحلى
 اذ لا حكم قبلها وهو تجزي في حق من وجد
 بشروط التكليف في عهد صلى الله عليه وسلم
 ولم يقبل الى يوم القيمة بالعلق المعنوي
 الى ان يوجد في عالم الشهادة ذلك الخطاب
 بشروط التكليف فاذا وجد كذلك
 اي بالغاء فلا فلا يكون تجزيا في حق
 ايضا ولا يشترط وجود المكلفين
 تماما بالنظر الى هذا الخطاب بالحكم الشرعي
 ولا تسمية الخطاب خطابا لله حقيقة لا بما
 على الاصح ايضا لانه انما كان يلزم ذلك
 اي المجاز لو كان القرآن الذي ورد به
 الخطاب مجازا في المستثنى وهو الكلام
 النفسي لكونه دالا عليه والاصح كما قال
 السيناوي في شرح الفقه الاكبر وانت خبير
 ان عدم الغار من انكلامية ما بين دفتي
 المصحف وكعدم كون المعارضة والقياس

كلام

بكلام الله حقيقة وكعدم كون المقرو والمحمول
 كلام الله حقيقة الى غير ذلك من المفاسد
 انما يلزم ان لو كان اطلاق الكلام والقرآن
 على اللفظ بطريق المجاز وليس كذلك بل يطلق
 عليه الكلام والقرآن بطريق الحقيقة فيكون
 كلامه مشتركا بين اللفظي والنسبي وقال
 بعضهم هي حقيقة شرعية وقال ابن القيس
 على النسبي عند قوله والقرآن كلام الله تعالى
 غير مخلوق وانما عبر بذلك ثانيا لا مادة ان
 هذه الصفة المقدسة كما يطلق عليها الكلام
 يطلق عليها القرآن ايضا والمراد من كون الصفة
 مكتوبة ومحفوظة ومقروة ومسومة مكتوبة
 ما يدل عليها لا هي نفسها حقيقة وجواب
 اخر هو ان الموصوف بهذه الامور القرأت
 اللفظي لا النسبي فلا اشكال **فاية** الفعل
 كما ظهر اذا اسند لله كان متصفا بالاجاب
 واذا اسند للعبد اتصف بالوجوب هو شي واحد
 له اعتبار ان قاله ابن ابي شريف في خواش جمع الموم
 لكن قال فارى الهداية في تحريراته على الهداية قال
 عامة اهل السنة حكم الله تعالى صفة ازلية الله
 تعالى اي خطاب به القديم بالكلام المتعلق بفعل
 المكلف اجابا او تحييرا او تحملا او كراهة وكون
 الفعل واجبا وفرضا وسنة وحلا وخرا



وَحَسَنًا وَبَيِّنًا وَبَاطِلًا وَحَقًّا وَخَوًّا مَحْكُومًا لَنَدَّ
تَجَانُّبًا بِحُكْمِهِ وَخَلْفَهُ وَأَمَّا يَسْتَحْيِي حُكْمَ اللَّهِ عَلَى لِسَانِ
النَّاسِ بِطَرَفِي الْحَاجِزَيْنِ عِنْدَ مَا خَلَقَ لِلْإِسْمِ وَالْمَعْنَى
لَهُ فَإِنْ عِنْدَهُمُ الْإِيجَابُ عَيْنِ الْمَوْجِبِ يَفْتَحُ الْحُجْمَ
وَالْوَجُوبَ وَالْحُكْمَ عَيْنِ الْمَحْكُومِ وَالْإِجْدَادَ عَيْنِ
الْمَحْدُوثِ وَالتَّكْوِينَ عَيْنِ الْمَكُونِ ثُمَّ الْمَحْكُومُ الَّذِي
يُسَمَّى كَمَا جَازَاهُ الْوَجُوبُ وَالْحُسْنُ وَالْقَبِيحُ
وَكُونُهُ وَاجِبًا وَحَسَنًا وَبَيِّنًا وَخَوًّا وَفَاسِدًا
صِفَاتُ الْأَفْعَالِ وَالْمَفْعُولِ لَا تَنْفَسُ الْفِعْلَ بِحُجْمِ
بِاخْتِيَارِ الْعَبْدِ وَكُسْبِهِ وَإِنْ كَانَ خَالِفَهُ هَوَانَهُ
تَجَانُّبًا وَحُكْمُ الشَّرْعِ مَا نَبَتْ حَبْرُ الْإِخْتِيَارِ لِلْعَبْدِ
فِيهِ وَمَا نَبَتْ حَبْرُ الْإِسْقَةِ الْإِلَازِمَةِ لِلْفِعْلِ
لَا تَنْفَسُ الْفِعْلَ أَنْتَهَى أَحْفَظُهُ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِقِيٍّ
وَمِثْلُهُ فِي شَرْحِ مَخْتَصَرِ الْمُتَارِكِ فِي الْأَصُولِ
لِلشَيْخِ فَاسْمٌ قَطْلُوبًا الْخَفِيُّ فَيَكُونُ قَارِي هَذِهِ
نَفْلُهُ مِنَ الْقَوَاعِدِ الْأَصُولِيَّةِ لِاحْتِيَاجِ الْمُتَكَلِّمِينَ
إِلَيْهَا اشْتِدَادِ احْتِيَاجٍ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ التَّكْوِينِ الْمَعْنَى
الْمَصْدَرِيَّةِ الصِّفَةِ الْقَائِمَةِ بِالْمَكُونِ الْمَوْجُودِ
غَيْرًا وَيُلْهِ بِمَعْنَى الْمَفْعُولِ وَبَيْنَ الْمَكُونِ الْمَخْلُوقِ
اسْمِ مَفْعُولٍ حَيْثُ قَالَتْ الْأَشَاعِرُ مُوَافِقًا
لِلْمَقْتُولَةِ بِأَنَّ التَّكْوِينَ عَيْنَ الْمَكُونِ الْمَخْلُوقِ
مَعَ أَنَّ التَّكْوِينَ الْمَصْدَرِ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَفْعُولِ
مَجَازٌ لِقُوَّةِ كَالْخَلْقِ بِمَعْنَى الْمَخْلُوقِ قَوْلُهُ وَهُوَ الْعِلْمُ

الذي يصدق به الوجود
لأنه نفس الفعل

الذي

الذي يبحث فيه الخ علم العقائد علم يتناول
مباحث الذات والصفات وغاياته الفوز بسعادة
الدارين وموضوعه هو المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقائد الدينية كما في شرح
الجوهرة وفي تمام الدراية للسيوطي هو علم
يبحث فيه عما يجب اعتقاده وقال الفاضل
طاش كسري زاده في موضوعات العلوم له
وموضوعه ذات الله وصفاته عند القدماء
وعند البعض الموجودات مطلقا وعند المتأخرين
المعلومات من حيث يتعلق بها اثبات العقائد
الدينية تطلقا قريبا أو بعيدا انتهى فإذا علمت
أن موضوع علم العقائد ما هو الموجودات
مطلقا والمعلومات من حيث يتعلق بها العقائد
الدينية أو المحدثات من حيث يبحث عن حوال
من حيث تعلقها بالعقائد الدينية أو ذات
الباري وصفاته عند القدماء وقد اشتهر أن
موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه إذا
كُنِيَ قِيَاوِلُ الْعَوَارِضِ بِالْأَوْصَافِ عَلَى أَنَّ
الْمَوْضُوعَ ذَاتَ الْبَارِي كَمَا سَبَقَ وَمَا يَبْتَغِي فِيهِ
عَنِ أحوَالِهِ الذَّاتِيَّةِ لِتَوْسِيْعِهِمُ بِالْإِتِّحَادِ الْأَحْوَالِ
عَلَى مَا يَحْتَاجُ فِي حَقِّهِ تَجَانُّبًا وَلَمَّا يَنْشَأُ عَلَيْهِ
وَأَنَّ كَانَتِ الْأَحْوَالُ فِي الْأَصْلِ مُشْعَرَةً بِالْأَحْوَالِ وَ
الْإِتِّحَادِ وَهُوَ عَلَيْهِ مَحَالٌ فَاعْلَمْ حَقِيقَةَ عِلْمِ

المفاهيم قال بعضهم حقيقة علم الكلام معرفة
 المفاهيم الدينية عن أدلتها اليقينية وهذا
 اشمل مما في الجوهر من قوله علم المفاهيم
 علم يتناول مباحث الذات والصفات انتهى
 لأن علم المفاهيم لم يكن فاصراً عليها فقط
 بل بحث فيه عن أمور خمسة كسبائية عن عمر
 ابن جماعة في درج المعالي مريد بعلم الكلام قوامه
 عقائد الإسلام أي مسائل الكلية الاعتقادية
 الشرعية لا مسألة الكلام فقط إذ حقيقة كل
 علم في المدونات لا في الأدهان مسائله الكلية لا
 الجزئية وقد يراد المسائل الجزئية بعلم الحديث
 رواية وعلم التاريخ وعلم السير لأنها ليست
 مما تضبط بالفواعل الكلية وإنما اختزنا
 بقولنا لا في الأدهان لإخراج العلم على أنه من مقولة
 الكيف إذ محله جنيد الذهن لا المدونات لأنه
 صفة للنفس وإنما المدونات محل العلم بمعنى
 المسائل مطلقاً **فأين** قال الأجهوري في شرحه
 على التهذيب ثم إن في تعريف العلم أي الحاد
 أمور الأول أن العلم هو نفس الصورة الحاصلة
 لأنه من مقولة الكيف على الأصح أي صفة
 للنفس وليس بفعل وهو التأثير وإيجاد الأثر
 ولا بانفعال وهو التأثير وقبول الأثر وهو
 الصورة الذي هو نسبة بين الصورة والفعل

وقال

وقال في شرح المطالع العلم من مقولة الكيف
 والانفعال قال محشية أشار بالتردد إلى أن
 العلم فيه خلاف نشأ من أن العلم ليس بحاصل قبل
 ارتسام الصورة في الذهن وحاصل به والحاصل
 شيان الصورة الرئيسية وانفعال النفس عنها
 بالقبول ومن قال أنه من مقولة الاضافة يقول
 ايضاً في حال الارتسام تحصل اضافة مخصوصة
 بين العالم والمعلوم ثم تكن حاصلة قبله في العلم
 قال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمه الله
 تعالى في شرح الطوالع مقولة ان يفعل هو كون
 الشيء مؤثراً مادام مؤثراً وان يفعل هو كون
 الشيء متأثراً مادام متأثراً ومثل ذلك يوضع
 الحائز على الشمعة فوضع الحائز على الشمعة مؤثراً
 فيها ان يفعل وتأثر الشمعة به ان يفعل والصورة
 الحاصلة التي تشهد غيب ذلك هو الكيف انتهى
 واعلم أن الأولين بعد انقضاء التأثير والتأثير في
 الأولين هما فعل وللثانية انفعال قال الملاحسين
 المنشاوي في شرح تصريف الفري عند قوله علم
 الصريف هو تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة متعددة
 لمعان متصودة لا تحصل إلا بها هذا تعريف للعلم
 بمعنى الفعل والعمل ولا شك أن الفعل والعمل
 ليس بعلم انتهى فلم يكن العلم من مقولة الفعل ولم
 يتبق إلا ان يكون كيفاً على الأصح لكن بالنظر إلى

البريد

وان كان الصانع
قد لا يملك الصانع
الغني لنفسه
وصف النجدة
واما النجدة
التي لا تملك
النجدة لان
النجدة

[illegible]

مختص وجعل علة الامكان مطلقا لا افتقارا
 مردود لما قاله الام الفرائ في خواشه على
 المسائل الاربعينية فلا يقال صفاته تعالى
 ممكنة جازية القدم في نفسها لانها مفقورة
 الى محل يقوم به وانما علة الامكان هي الافتقار
 في الوجود فبطل قول الرئيس بن سينا بان
 كل مقتدر ممكن فالفرا في الاثر ان العرض
 مقتدر الى الجوهر في قيامه به ومستغن عنه
 في وجوده فانه من الله تعالى لا يلزم من
 افتقار الشيء الى محل يقوم به افتقاره اليه
 من حيث وجوده حتى يكون مختصا له
 فيصدق عليه انه مقتدر لكن لا يدل على امكانه
 حيث هذا الافتقار ليس افتقارا للوجود فبطل
 كون كل مقتدر ممكنا فالاشادات المرام لان
 الافتقار اعم والامكان اخص والاستدلال
 بالاعم على الاخص غير مستقيم انتهى واقول
 اعلم ان المراد هنا من الامكان المتنوع هو الامكان
 الخاص المراد في الجائز لا امكان العام المستعمل
 عند المتكلمين في الصفات على اصطلاح المناطقة
 كقولهم الله قديم بالامكان العام اي ممكنة
 عامة اليه هي سلب الضرورة عن الجانب
 المخالف للقضية في الحكم اي لا ضرورة الى
 سلب القدم عن الله تعالى بل شئت القدم كـ

تعالى

تعالى ضروري فاذا ثبت له القدم بالضرورة
 فسلبه عنه ليس بضروري يعني عدم كونه قدما
 ليس بضروري بل اتصافه بالقدم واجب كيف
 وقد ثبت له تعالى القدم بالضرورة اذ القدم لازم
 قطعا للوجوب بالذات فيكون ملحقا بالواجب اي
 داخل تحت الواجب لا من قسم الجائز الذي يختص فيه
 تأمل قال الحيا الى على السعد على النسبة عند قوله
 وان القيام هو اختصاص السات بالمعقوت كما في
 اوصاف الباري تعالى اي قيام الشيء بالشيء بحيث
 يقتضي ان يكون احدهما نعتا والاخر مفعولا ينبغي
 ان تفسير القيام بالبقية في التخيير غير مطرد في
 اوصافه تعالى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض
 المطلق المطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا
 ولذا حكموا ببقائها اي ببقاء الصفات دون
 الاعراض انتهى **تيسره** اقول لعلم منهم اطلاق
 العرض مطلقا على صفاته تعالى لكون العرض في
 اصطلاحهم هو ليس له وجود ثابت في الخارج
 بل حتى في نفسه مالم يكن متعلقا له فقط لا
 استقلاله لا حتمه التحمل بخلاف الصفة فانها اسم
 لها وجود في الذهن وفي الخارج تبعاً واستقلالاً
 كالعلم والارادة والقدرة الكليات من المعاني
 الوجودية بناء على مذهب من يقول من ان الحكم
 والتكليف بوجود الكلي الطبيعي الخارج بنفسه

فان الحدوث في مقامه تعالى
 وان كان الحدوث في مقامه تعالى
 وان كان الحدوث في مقامه تعالى

اعلم ان العرض الذي لا يكون له وجود مستقل
 في الخارج بل هو متعلق بالذات
 والذات هي التي لا يكون لها وجود مستقل
 في الخارج بل هي متعلقة بالذات
 والذات هي التي لا يكون لها وجود مستقل
 في الخارج بل هي متعلقة بالذات

والذات هي التي لا يكون لها وجود مستقل
 في الخارج بل هي متعلقة بالذات
 والذات هي التي لا يكون لها وجود مستقل
 في الخارج بل هي متعلقة بالذات

فضلا عن وجوده الذهني ووجوده في ضمن
افراد في الخارج كما نقله الجاهل في الدرة
الفاخرة له في تحقيق وجود الواجب تنبيه
فان بعضهم قولهم ان العرض لا يبقى زمنين
كالصفر والحمرة ونحوهما مثلاً مبتني على ان علة
الامكان لا تقتار لانه لو بقي زمنين كان في الزمن
الثاني غير متغير فلا يكون ممكناً اما على ان علة
الامكان الوجود فيبقى زمنين لانه في الزمن الثاني
موجود فهو ممكن انتهى وقد علمت مما مر
ان علة الامكان هو الاقتدار والوجود لا لاقتدار
المطلق الشامل لاقتدار القيام واقتدار الوجود
فان الذي يصير الشيء ممكناً هو اقتداره لغير
من حيث وجوده فقط على الراجح المعتمد واما
قوله على ان علة الامكان الوجود فيبقى زمنين
فيحتاج الى بيان وتقرير المذهب فذهب الاشعر
كل عرض لا يبقى زمنين بل زمناً واحداً فيزول
ويتجدد مثله كعادته اليه الحاجة واما من ذهب
الماتريدي كايه الدراكنون السنياني بعض
العرض لا يبقى زمنين كحجر النخل لا كل عرض
ازمن الا عرض ما يبقى زمنين وازمنة قضا على
بل يستمر مادام محل قيامه باقياً كالعلم والارادة
والقدرة التي من الكلمات القائمة بموصوفها
المستدامة بالصفة في القديم وبها والعرض

والحادث

في الحارث فتكون من قسم العرض الثاني بما حمله
واما الذي يشبهه بالمستمر من هذه الاعراض
الصفات للحادث ويتجدد مثله فهو من جزئيات
تلك الصفات الكلية القائمة بموصوفها بدليل
كل موجود حادث متناه فيزول لان كل
ما وجد في الخارج من جزئيات كلية متناه
فيخرج الشكل الطبيعي المختلف في وجوده بنفسه
في الخارج من ان يكون متناهياً زائلاً مع البحث
في المصير الموجود في ضمن افراد كالحوائية
الموجودة في ضمن زيد مثلاً في المتجددات من
جزئيات تلك الصفات كالمعرفة المتجددة بنحو
مخصوص المشمولة لعليتها العلم القائم بموصوف
وكذا الفصد المتجدد المشمول لعلية الارادة
القائمة بموصوفها والقدرة الجزئية التي هي
جزئي من جزئيات القدرة الكلية القائمة
بموصوفها وهي التي تسمى بالاستطاعة التي
مع الفعل المندرجة تحت كلمة القدرة المطلقة
الصادقة على جزئياتها المسمى بالكلية بالقدرة
الممكنة عند الأصوليين والفها وهي التي
تصح ان تكون مدار التكليف الاستطاعة بمعنى
سلامة الآلة الجوارح والاسباب لانه لا تضر جميع
العباد كائناً في حاشيتنا على شرح فطوننا الخفيف
على مختصر مختصر المنار الملبى في اصول الفقه وتوابعه

العرض لا يبقى زمنين
فان بعضهم قولهم ان العرض لا يبقى زمنين
كالصفر والحمرة ونحوهما مثلاً مبتني على ان علة
الامكان لا تقتار لانه لو بقي زمنين كان في الزمن
الثاني غير متغير فلا يكون ممكناً اما على ان علة
الامكان الوجود فيبقى زمنين لانه في الزمن الثاني
موجود فهو ممكن انتهى وقد علمت مما مر
ان علة الامكان هو الاقتدار والوجود لا لاقتدار
المطلق الشامل لاقتدار القيام واقتدار الوجود
فان الذي يصير الشيء ممكناً هو اقتداره لغير
من حيث وجوده فقط على الراجح المعتمد واما
قوله على ان علة الامكان الوجود فيبقى زمنين
فيحتاج الى بيان وتقرير المذهب فذهب الاشعر
كل عرض لا يبقى زمنين بل زمناً واحداً فيزول
ويتجدد مثله كعادته اليه الحاجة واما من ذهب
الماتريدي كايه الدراكنون السنياني بعض
العرض لا يبقى زمنين كحجر النخل لا كل عرض
ازمن الا عرض ما يبقى زمنين وازمنة قضا على
بل يستمر مادام محل قيامه باقياً كالعلم والارادة
والقدرة التي من الكلمات القائمة بموصوفها
المستدامة بالصفة في القديم وبها والعرض

العرض لا يبقى زمنين
فان بعضهم قولهم ان العرض لا يبقى زمنين
كالصفر والحمرة ونحوهما مثلاً مبتني على ان علة
الامكان لا تقتار لانه لو بقي زمنين كان في الزمن
الثاني غير متغير فلا يكون ممكناً اما على ان علة
الامكان الوجود فيبقى زمنين لانه في الزمن الثاني
موجود فهو ممكن انتهى وقد علمت مما مر
ان علة الامكان هو الاقتدار والوجود لا لاقتدار
المطلق الشامل لاقتدار القيام واقتدار الوجود
فان الذي يصير الشيء ممكناً هو اقتداره لغير
من حيث وجوده فقط على الراجح المعتمد واما
قوله على ان علة الامكان الوجود فيبقى زمنين
فيحتاج الى بيان وتقرير المذهب فذهب الاشعر
كل عرض لا يبقى زمنين بل زمناً واحداً فيزول
ويتجدد مثله كعادته اليه الحاجة واما من ذهب
الماتريدي كايه الدراكنون السنياني بعض
العرض لا يبقى زمنين كحجر النخل لا كل عرض
ازمن الا عرض ما يبقى زمنين وازمنة قضا على
بل يستمر مادام محل قيامه باقياً كالعلم والارادة
والقدرة التي من الكلمات القائمة بموصوفها
المستدامة بالصفة في القديم وبها والعرض

لذات المقدسة العلية او ينفي عنها من الصفات
الوجودية والسلبية ونحو ذلك انتهى لقول
يُعْنَى مِنْ جِهَةٍ مَا يَجِبُ لَهُ كَالصِّفَاتِ الوجودية
وَمِنْ جِهَةٍ مَا يَنْفِي عَنْهُ كَالسَّلْبِيَةِ عَلَى الْلف
وَالشَّرْحِ الْمَرْبِ فَالسَّلْبُ بِمَعْنَى الْمُسْلُوبِ بِدَلِيلِ قَوْلِ
اَوْ يَنْفِي عَنْهَا لِمَعْنَى السَّالِبِ لِانَّ التَّصَافَ بِهِ
وَاجِبٌ فَكَيْفَ يَنْفِي عَنْهُ كَالوَحْدَانِيَّةِ وَلَا شَرِيكَ لَهُ
وقوله ونحو ذلك مصروف كل من السلبية
والوجودية فيكون التعريف فاصرا غير جامع للجائز
في حقه تعالى اذا تصافه تعالى بالوجودية واجب
وبالسلبية بمعنى السالب كالقدم داخل تحت
الواجب وبمعنى المسلوب كالانصاف تعالى بان
لا يكون قديما مثلا تحت المستحيل يخرج الجائز
في حقه تعالى كاتابته الطبع وتغذيته القيا وحسينه
لواقصر على قوله من حيث يتعلق به اثبات الغفلة
الدينية لشمل التعريف وكل فالقبض الافضل
في شرح المسألة واعلم ان اللايقع عدم تسمية
ما يجب للباري تعالى وما يستنع في حقه صفات
الاحوال الاشعار المحال بالتحول والانتقال
وهو على الباري تعالى محال ولكن توسعوا باللاق
الاحوال على ما يتم في بيان موضوع علم الكلام
بعد اطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل
لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم

ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية التي
تختلف لذاته أو بغيره أو الخارج عنه مساو له
ويتبين أن موضوع علم الكلام المحذات إذ يبحث في
عن أحوالها من حيث تغلقها بالعقائد الدينية
وأما مسايله فهي القضايا النظرية الشرعية إلا
اعتقادية وأما غاياته فهي أن يصير الإيمان والتصدق
بالحكام الشرعية محكما ثم اعلم أن تعيين مجال
وجوب العلم كحقيقة تتبا ومعرفة صفاته الذاتية
ومجال وجوب الظن كبعض شروط النبوة التي من
الدورة فقد اختلف في اشتراطها فالجمهور على
الاشتراط وذهب البعض إلى أنها غير شرط وكيفية
إعادة المعلوم والسؤال في القبر والمراد من
المعلوما على أنها موضوع علم الكلام المعلومات
التي يحمل عليها ما يصير معه عقيدة دينية أو مبدأ
لذلك فانه يبحث فيه عما يجب للباري فيما كالقدم
والوحدة والعلم والقدرة والآرادة ونحوها
وعما تنفع عليه كالحذون والتعدد والجسمية ونحوها
وعن أحوال الجسم والعرض من الحذون والافتقار
والتركيب من الآخر وقبول القضا ونحوها وكل ذلك يبحث
عن أحوال المعلوم **فائدة** قال ابن أبي شريف حاشيته
على السعد على النسبية عند قوله وعلم الكلام ساس
قواعد عقائد الإسلام فان قيل القاعدة قضية
الكلية يتعرف منها أحكام جزئيات موضوعها

أي كمال فاعل مرفوع فاذا علمنا ان الفاعل مرفوع
 ابدا عرفنا ان زيد من جازيد مثلا مرفوع ككونه
 جزئيات من جزئيات كل فاعل ومن العفايد ما ليس
 بفائدة كقولنا صفة العلم ثابتة لله صفة القدرة
 ثابتة لله وكذا الارادة وعلم الكلام اساس للعفايد
 فلم يخص الفواعل بكونها اساسا لها اي للعفايد
 قلنا لان ما ليس بفائدة من العفايد مندرج تحت
 ما هو فاعل فلا مثله اليه ذكرت مندرجة تحت
 قولنا كل صفة كل ثابتة لله تعالى وهي فاعل فاساس
 الفواعل اساس لما هو مندرج تحتها انتهى وفي حاشية
 عصام الدين على السعد على العفايد الشقية ايضا
 مانصه قال في شرح التوافق للاحكام الماخوذة
 من الشرع قسما احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد
 كقولنا الله سميع بصير قد يرعى مريد وهذه تسمى
 اعتقادية واصلية وقد دون علم الكلام له والكتاب
 ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية وقد دون
 علم الفقه له والمراد من الثاني الذي هو عبارة عن الاعمال
 الظاهرة والاحكام الفرعية علم الشرايع والاحكام
 الجزئية التي تتحدانا فاننا لو اعددنا واحدا من الكافين
 وبعفايد الاسلام العفايد الفائمة باحداهل الاشياء
 وازافة الفواعل الى العفايد التي هي علم التوحيد
 والصفات بيانية وان مبني علم الشرايع هو علم
 العفايد انتهى وجواب اخذ ذكره الفاضل مكي

الدين

الدين في حاشيته على النجدة عند ذكر القائل الثلاثة
 للعلم حيث قال المراد اما الفواعل او ادراكها او
 الكلمة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى اي بالتميز
 والممارسة وعلم الحديث رواية لا يصدق عليه ولا
 واحد منها والظاهر ان هذا مبني على تعريف المحققين
 السالكين على طريقة الفلاسفة اذ علومهم قضايا كلية
 واما علماء الشريعة والعلوم الادبية فيطلقونه على
 رابع لا يكون من القضايا الكلية انتهى اي فيطلقونه تارة
 على مسائل جزئية بالمدونات كعلم التاريخ والسيرات
 فانه على هذا قولنا صفة العلم ثابتة لله ونحوه مثلا
 لا يستلزم خروجه من علم العفايد لعدم كونه فاعلا حيث
 انه ليس قضية كلية ولا يحتاج الى اندراج تحت ما هو
 فائدة لقحة الاطلاق عليه بانه من المسائل الجزئية
 الاعتقادية اذ يراد من العلوم المدونات تارة المسا
 يل الجزئية لا الكلية كما افاده المحقق سري الدين
 الماز ذكره تنبيه ثم اعلم ان المراد من الذاتية في قولهم
 موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بنا
 على ان الموضوع في هذا العلم ذات البارحاي والاشياء
 المنسوبة الى الذات سواء كانت من الصفات الذاتية
 الوجودية او السلبية والاحتياقة بما ينسب اليها
 الذات فلا يقال البحث عن صفات الافعال والاحوال
 والسلوب يخرج لان البحث عن صفات من الصفات
 الذاتية الوجودية واعلم ان هذا انجلا في غير من هو عما

قال اولي
من علماء الدين والاعيان تابعه
الصفات والصفات
والعيان فمنها ثمرات ذاته
وملك جملته صفاته وانه بالضر
والالام تعالى عن المض
والنفوس لانه سعه من علم
الشيخ عليه السلام قال في الصفات
انها كالمركب من الصفات
حقيقه كالمركب من الصفات
كانت وممكنه لا تليق
اعتبارها في نفسها
فانصفه في كل حال
ونستدعيه في كل حال

[illegible]

علم التوحيد الذي هو أساس ربنا السيد اشرف
العلوم متبعا للعلوم لكن بشرط ان لا يخرج من مدلول
الكتاب والسنة واجماع العدول ولا يدخل فيه
مداخلة مجردة لادلة العقول او وقع فيها هل البدعة
اذ كيف رام الوصول الى علم الاصول يقينيا اتباع ما جاء
الرسول مع ان جميع الغايات الثابتة موجودة في
الكتاب قطعييا وفي السنة ظنييا ولذا قال تعالى
هذا بلاغ للناس ليكفاهم في امر معاشرهم وعادهم
وقال اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب تلي عليه
انتهى لمخصا ففي قوله اولم يكفهم انا انزلنا اى اولم
يكفهم انزلنا نصريح بكفاية المنزل على الرسول المقبول
لنا ورد على الشارح القيرواني في قوله لا يكفي
النقل والكفاية مذهبا ويرد الشارح ايضا ما قاله
الشيخ محمد الخراساني على السنوسية عند ذكر برهات
وجوده تعالى المراد به هنا الدليل وهو ما يمكن به
التوصل الى معرفة الله تعالى عقليا كالدليل الوجه
والقدم والباقى فلا او نقليا كدليل السمع والبصر
والكلام من الكتاب والسنة والاجماع ثم قال وبما
قررناه يعلم ان تفسير البرهان بما فسره به المناطقة
لا يصح لانه يوهن ان الادلة العقلية لا تكفي وليس كذلك
انتهى قال الفاضل طاش كيري زاده في موضوعات
العلوم له ثم ان هذا العلم شرعي اذ المقبر في الكلام
اثبات ما ورد في الشرع او بالعقل اذ اتوقف الشرع

[illegible][illegible]

من الحائرين في العالم الكون والفساد
 حقيقته نفي هو العالم الكون والفساد
 او عن علمها لادراكها انفسها
 السيفية لا علاج لها في وجود
 الاقلية بالارادة في وجود
 وقولنا اننا نقول صا حبر
 حقيقة النار في الاشياء
 السيفية حقائق الاشياء
 خلاف السوفسطائية
 في الفرق التي تميز

فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك
فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك
فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك

على تلك المسئلة او بالشرع والعقل اذا لم يكن كذلك
واما اثبات ما لم يرد في الشرع من المسائل فليس علم
اصول الدين المستبى بعلم الكلام وان وقع في كتابه
فذلك استطراد في اورد لتتم الصلحة انتهى **قوله**
ينحصر فالنفس هي باعتبار وصفه في نفسه ونحوه
اذ الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما وجوب واستحالة
او جواز لا يخلو من الانصاف واحدها فالنفس
في قوله ينحصر عايدا الى الحكم لان هذه الاوصاف للحكم
وقال الشارح الحضي ينحصر اي متعلقه في ثلاث
اقسام لان ما يحكم به العقل اما ان يقبل النبوت ولا
تتقا جميعا او يقبل النبوت فقط والانتقا فقط
فالاول الجائز والثاني الواجب والثالث المستحيل
ثبته اما قدرنا قبل فاعل ينحصر مضافا اي متعلقا
لان هذه الثلاثة ليست احكاما وانما هي محكوم بها فلا
تصح جعل الحكم منقسما اليها لانه لان الحكم تصور
الحكوم والمحكوم به والنسبة والافعال والاشياء
وليس هو الوجوب والاستحالة والجواز وانما هي
متعلقات الحكم العقلي وان ثبت قدرته اي انصاف
قبل الوجوب وتاليه بحيث يكون الاصل اثبات
الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز
انتهى وبهذا علمت ان قول بعض المتقدم ذكره ينبغي
ينحصر وصفه ان الحكم باعتبار وصفه فوصفه اما
وجوب الخ مني على المساحة اذ الوجوب والجواز

فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك
فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك
فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك

فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك
فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك
فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك

والنفس والفساد مثلا صفات لافعال لا صفات
الحكم وان الحكم بمعنى المحكوم والايضا بمعنى الواجب
والوجوب والتكون بمعنى المكون مجازات عندنا
كما يند عليه فاري الهداية فاذا علمت ذلك علمت
ان ما نقل عن ابن تيرقان الايجاب والوجوب لا
يختلفان الا بالاعتبار مني على مذهب الاشاعرة
قوله فالواجب مالا يتصور الخ التصور حصول
صورة الشيء في الذهن ولا شك ان كل حكم متصور
عدمه بمعنى انها تحصل في الذهن فلا يصدق احد
على فرد من افراد الحدود مثلا قولنا الصانع
قديم حكم متصور عدمه لان العقل لا يحكم ابتداء
بل بعد نظر استدلال والنظر والاستدلال لا
يتأتيان الا بعد تصور عن ذلك الحكم وهو ظاهر
فحينئذ لا بد من تاويل التصور بالتصديق من باب
اطلاق الاعم وهو التصور على الاخص وهو التصديق
فقوله لا يتصور عدمه اي لا يصدق فالتصديق تصور
خاص لا مطلق التصور فال شارح الحضي ان قوله
فالواجب مالا يتصور في العقل عدمه وعدمه
يصدق تنقيصه فالعقل الواجب كما لا يتصور في العقل
ان يكون تنقيصه صادقا مثلا قولنا الله قديم حكم
واجب ان لا يتصور في العقل كون تنقيصه هو الله
ليس بقديم صادقا فاما جنس لا يتصور في العقل
عدمه يخرج للمستحيل والجائز ان الاول لا يتصور

فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك
فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك
فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك

فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك
فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك
فان قيل ان العقل اذا لم يكن كذلك

Copyrighted material

[illegible][illegible]

على حقيقته ولو اجاب
 لا اعتقاد بخلق الله
 معرفة حقيقة الله
 او تصديقاً
 معلوماً في العقل
 والبشرى
 ففقط
 فلا استمرار
 في تقدير
 الاعتقاد
 نفس
 الخلق
 تدبيرها
 في نفسها
 في الحجاب

فما رأيناها من قبل
اعطت باسمي على نفس
فما رأيناها من قبل
الامرؤ في الخارج وفي نفس
نفسه وهذا هو الحق
اسم هذا الحق

ووجد الخلق الأول
بما فيه صورته ونفسه
الناطقة المادرة
العمل الثانية
وجد الخلق
بما فيه صورته ونفسه
الناطقة المادرة
العمل الثانية
وجد الخلق
بما فيه صورته ونفسه
الناطقة المادرة
العمل الثانية

[illegible]

في الدجود اي الله وهو قد جرد
الصفوة من اهل السنة وما
هو الاصل في الضلال والارادة
يعود القاع الى حرمه وبنائه
الايمان وهم سواد الناس
والايمان اي الكمال والسندون
على الطائفتين والثالثة
المستقلة الاله الازلي

[illegible]

فان الكلام لا يوافق في
الكل ولا في البعض
قال غاية العلم
الافاضل المدام السوي
من علم يعلم
تتم ما ويل كلام غير المقصود
لا ينسبنا وقد من علمنا
والفرض تقدم من علمنا
وقد اجب عن
الغفل يوافق في

بما لا يخفى من ان النور انما يكون وصفا للجوهر
لا للعرض فيناسب على تقدير كونه جوهر
ان يكون مادة العالم شرعا لانه اول المخلوقات
واما ما ورد من وقوعه اول ما خلق الله الفلم
فاولئذ لم يستطع خلقه بالنسب الى ما عدا
النور المحمدي ذكره في المواهب وفي شرح الشهاب
لا يخرج وكذا الجواب في سائر الاوليات
قال المحقق محمد بن عبد الرحمن البغدادي في رسالته
بيان الروح والجسد وقد يراد من قوله عليه
السلام اول ما خلق الله الفلم اي العقل الكلي
المحمدي غاية ما هناك انه عبر عنه بالفلم وعلى هذا
المراد من احاديث الثلاثة اي حديث النور وحديث
العقل وحديث الفلم هو الجوهر المصطفوي واما
الجزء الغير المحمدي الذي هو عبارة عن الجوهر الفرد
الذي اثبتته المتكلمون مفايلا وابطالا لهيولا
طينة العالم على مذهب الحكماء فان ثابت عقلا
قال في بدا الامالي وفي الاذهان من كون جوهرية
الفرق بين الجوهرين على تقدير كون النور جوهر
ان الاول قبل الانقسام بدليل ثم قسمه كما
في الحديث والثاني لا يقبل الانقسام قوله
جسم صورة فيها دليل كون النور جوهر
ولا يستبعد ذلك من له القدرة التامة
الفدكية قياسا على تقسيم الاعمال الحسنة

ان النور انما يكون وصفا للجوهر
لا للعرض فيناسب على تقدير كونه جوهر
ان يكون مادة العالم شرعا لانه اول المخلوقات
واما ما ورد من وقوعه اول ما خلق الله الفلم
فاولئذ لم يستطع خلقه بالنسب الى ما عدا
النور المحمدي ذكره في المواهب وفي شرح الشهاب
لا يخرج وكذا الجواب في سائر الاوليات
قال المحقق محمد بن عبد الرحمن البغدادي في رسالته
بيان الروح والجسد وقد يراد من قوله عليه
السلام اول ما خلق الله الفلم اي العقل الكلي
المحمدي غاية ما هناك انه عبر عنه بالفلم وعلى هذا
المراد من احاديث الثلاثة اي حديث النور وحديث
العقل وحديث الفلم هو الجوهر المصطفوي واما
الجزء الغير المحمدي الذي هو عبارة عن الجوهر الفرد
الذي اثبتته المتكلمون مفايلا وابطالا لهيولا
طينة العالم على مذهب الحكماء فان ثابت عقلا
قال في بدا الامالي وفي الاذهان من كون جوهرية
الفرق بين الجوهرين على تقدير كون النور جوهر
ان الاول قبل الانقسام بدليل ثم قسمه كما
في الحديث والثاني لا يقبل الانقسام قوله
جسم صورة فيها دليل كون النور جوهر
ولا يستبعد ذلك من له القدرة التامة
الفدكية قياسا على تقسيم الاعمال الحسنة

اجساما نورانية والسنة اجساما ظلمانية
يوم وزن الاعمال اذ الاعمال عرض لا يتصور
وزنها الا بعد التقسيم كما في شرح الجوهرية
في ضبط بعض ما ذكر في كتاب الفوائد مع جملة مسائلها
ولم تكن معرفة من ضروريات الدين معرفة
ترك الاجسام هل هو من اجزاء لا تجري اي من جوهر
فردة او من غيرها قال ابن ابي شريفان مقدمة
ترك الجسم من اجزاء لا تجري ومن غيرها والمعاد
الجسماني محل هو عن عدم محض وعن جميع تفرق
ومعرفة مسألة الكسب ليست من ضروريات الدين
وزاد السبكي رابعا وهو لفيض خواص البشر
وهو الانبياء على خواص الملائكة وخواص الملائكة
على عوام البشر كما في كبر وعمر كما في شرح الجوهرية
وعوام البشر على عوام الملائكة وان كان يصحح
اعتقاد اهل السنة والجماعة تفضيل خواص البشر
على خواص الملائكة خلافا للمعتزلة والفلاسفة ومن
يخافهم من اهل السنة مستدلين بقوله وان ذكرني
في ملاذكري في ملاذخير منه الحديث القدسي لان
معرفة هذه المسئلة ليست من ضروريات الدين بل هي
الجزء الغير المحمدي الذي هو عبارة عن الجوهر الفرد
الذي لا يقبل الانقسام بدليل ثم قسمه كما
في الحديث والثاني لا يقبل الانقسام قوله
جسم صورة فيها دليل كون النور جوهر
ولا يستبعد ذلك من له القدرة التامة
الفدكية قياسا على تقسيم الاعمال الحسنة

بما لا يخفى من ان النور انما يكون وصفا للجوهر
لا للعرض فيناسب على تقدير كونه جوهر
ان يكون مادة العالم شرعا لانه اول المخلوقات
واما ما ورد من وقوعه اول ما خلق الله الفلم
فاولئذ لم يستطع خلقه بالنسب الى ما عدا
النور المحمدي ذكره في المواهب وفي شرح الشهاب
لا يخرج وكذا الجواب في سائر الاوليات
قال المحقق محمد بن عبد الرحمن البغدادي في رسالته
بيان الروح والجسد وقد يراد من قوله عليه
السلام اول ما خلق الله الفلم اي العقل الكلي
المحمدي غاية ما هناك انه عبر عنه بالفلم وعلى هذا
المراد من احاديث الثلاثة اي حديث النور وحديث
العقل وحديث الفلم هو الجوهر المصطفوي واما
الجزء الغير المحمدي الذي هو عبارة عن الجوهر الفرد
الذي اثبتته المتكلمون مفايلا وابطالا لهيولا
طينة العالم على مذهب الحكماء فان ثابت عقلا
قال في بدا الامالي وفي الاذهان من كون جوهرية
الفرق بين الجوهرين على تقدير كون النور جوهر
ان الاول قبل الانقسام بدليل ثم قسمه كما
في الحديث والثاني لا يقبل الانقسام قوله
جسم صورة فيها دليل كون النور جوهر
ولا يستبعد ذلك من له القدرة التامة
الفدكية قياسا على تقسيم الاعمال الحسنة

اجساما نورانية والسنة اجساما ظلمانية
يوم وزن الاعمال اذ الاعمال عرض لا يتصور
وزنها الا بعد التقسيم كما في شرح الجوهرية
في ضبط بعض ما ذكر في كتاب الفوائد مع جملة مسائلها
ولم تكن معرفة من ضروريات الدين معرفة
ترك الاجسام هل هو من اجزاء لا تجري اي من جوهر
فردة او من غيرها قال ابن ابي شريفان مقدمة
ترك الجسم من اجزاء لا تجري ومن غيرها والمعاد
الجسماني محل هو عن عدم محض وعن جميع تفرق
ومعرفة مسألة الكسب ليست من ضروريات الدين
وزاد السبكي رابعا وهو لفيض خواص البشر
وهو الانبياء على خواص الملائكة وخواص الملائكة
على عوام البشر كما في كبر وعمر كما في شرح الجوهرية
وعوام البشر على عوام الملائكة وان كان يصحح
اعتقاد اهل السنة والجماعة تفضيل خواص البشر
على خواص الملائكة خلافا للمعتزلة والفلاسفة ومن
يخافهم من اهل السنة مستدلين بقوله وان ذكرني
في ملاذكري في ملاذخير منه الحديث القدسي لان
معرفة هذه المسئلة ليست من ضروريات الدين بل هي
الجزء الغير المحمدي الذي هو عبارة عن الجوهر الفرد
الذي لا يقبل الانقسام بدليل ثم قسمه كما
في الحديث والثاني لا يقبل الانقسام قوله
جسم صورة فيها دليل كون النور جوهر
ولا يستبعد ذلك من له القدرة التامة
الفدكية قياسا على تقسيم الاعمال الحسنة

اجساما نورانية والسنة اجساما ظلمانية
يوم وزن الاعمال اذ الاعمال عرض لا يتصور
وزنها الا بعد التقسيم كما في شرح الجوهرية
في ضبط بعض ما ذكر في كتاب الفوائد مع جملة مسائلها
ولم تكن معرفة من ضروريات الدين معرفة
ترك الاجسام هل هو من اجزاء لا تجري اي من جوهر
فردة او من غيرها قال ابن ابي شريفان مقدمة
ترك الجسم من اجزاء لا تجري ومن غيرها والمعاد
الجسماني محل هو عن عدم محض وعن جميع تفرق
ومعرفة مسألة الكسب ليست من ضروريات الدين
وزاد السبكي رابعا وهو لفيض خواص البشر
وهو الانبياء على خواص الملائكة وخواص الملائكة
على عوام البشر كما في كبر وعمر كما في شرح الجوهرية
وعوام البشر على عوام الملائكة وان كان يصحح
اعتقاد اهل السنة والجماعة تفضيل خواص البشر
على خواص الملائكة خلافا للمعتزلة والفلاسفة ومن
يخافهم من اهل السنة مستدلين بقوله وان ذكرني
في ملاذكري في ملاذخير منه الحديث القدسي لان
معرفة هذه المسئلة ليست من ضروريات الدين بل هي
الجزء الغير المحمدي الذي هو عبارة عن الجوهر الفرد
الذي لا يقبل الانقسام بدليل ثم قسمه كما
في الحديث والثاني لا يقبل الانقسام قوله
جسم صورة فيها دليل كون النور جوهر
ولا يستبعد ذلك من له القدرة التامة
الفدكية قياسا على تقسيم الاعمال الحسنة

Copyright

University

الجوهر لغز حاد لما تقدم في موضع من أدلة حجة
العام وكل جزء من أجزاء التي منها الجوهر الفرد ولا
يغني للمعادن إلا ما كان مسبوقا بالعدم عندنا أي لم
يكن ثم كان نحن لا نكتريه شي لا يقبل الانقسام
أصلا لكونه من جازات الأحكام العقلية وإن كان لا يرى
عادة في الخارج إلا بارتضام الغير إليه كمال صغره
قال في اتحاد المريد في جميع الأجسام تركيب مع شأني
أحاده خلافا للحكما الفلاسفة أي فاتها عندهم من
من الهولاء الصورة التي قال في العفايد السانية
أعلم أن ما سوى الله تعالى وصفاته يستحيل ما هو بنفسه
إلى أعيان وأعراض ما الجوهر هو الموجود المحسن الذي
لا يكون تابعا للغير فيمكنه بحل بقية البياض للجسم
في الجوهر قسما مفرد ويقال له جزء لا يتجزأ ومنه تتركب
الأجسام علويا كانت أو سفليا عند المتكلمين وغيرهم
من أهل السنة والفلسفة الثاني الجوهر المركب وهو الجسم
وفي خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة فعند الأشاعرة
أقل تركيب من جريين وعند المعتزلة أقل من ثلاثة
أجزاء وعند البعض منهم من ثمانية أجزاء فان تم تكامل
بأننا من لا يسمي جسما وأما عند الحكماء من الهولاء الصور
وهو باطل والفلسفة الثاني هو لا عرض والمعرض هو الممكن
الذي لا يقوم بذاته بل هو تابع لحكمة فاذا قطع النظر
عن حكمة لا يبقى له وجود ثابت كصفرة الذهب وحمة
الحل انتهى فائدة أخرى قال الملا على الفارابي

هذا هو الجوهر
الذي لا يتجزأ
ولا يتغير
ولا يتبدل
ولا يتولد
ولا يمتد
ولا يفسد
ولا يهلك
ولا يخلق
ولا يغير
ولا يتحول
ولا يتبدل
ولا يتولد
ولا يمتد
ولا يفسد
ولا يهلك
ولا يخلق
ولا يغير
ولا يتحول

هذا هو الجوهر
الذي لا يتجزأ
ولا يتغير
ولا يتبدل
ولا يتولد
ولا يمتد
ولا يفسد
ولا يهلك
ولا يخلق
ولا يغير
ولا يتحول

هذا هو الجوهر
الذي لا يتجزأ
ولا يتغير
ولا يتبدل
ولا يتولد
ولا يمتد
ولا يفسد
ولا يهلك
ولا يخلق
ولا يغير
ولا يتحول

وغير المتكلمون عن الجزء الذي لا يتجزأ بالنقطة
أيضا أي خلافا للحكما فان النقطة عندهم
عرض لا جوهر كالوحدة قال السعد في شرح مختصر
في تعريف الكيف بأنه عرض لا يتوقف ثقله على
ثقل الغير حتى قال ولا يمتصق لقسمه ولا قسمه
فقله ولا قسمه أي عدم القسمه فصل آخر
الجزء النقطة والوحدة يقع بعد ما شملها العرض
موبا سبق علمت أن هذا الشمول على أصل الفلاسفة
والشيء البسيط سواء كان جوهر أو عرضا لا يقضي
القسمه بل عدمها أما الجوهر البسيط فقد علمت وما
العرض البسيط كالعلم بالسياسة في الخارج لأن
العلم المتعلق بريد قائم في الخارج مثلا يقضي
قسمه لكونه مركبا من شيئين بخلاف العلم بذات
زيد فقط مجردا عن الأوصاف فان العلم تابع للمعلوم
فولجب على كل مكلف شرعا قال الخراساني في شرحه
على النسوسية تعيينه بالشرع ليس كما ينبغي فإنه
لا خصوصية لهذا بذلك إعلان معنى التكليف
الحكم وهو عدم أن يكون شرعا ثم قال ولكن تبع
المصنف ذلك أمام الحرمين في الإرشاد انتهى ونحن
نبين لأن شاء الله تعالى ما يجب معرفة أي يفرض
معرفة على كل فرد عاقل بالغ من معرفة الله
وما يجب معرفته من صفاته الذاتية القوتية
الوجودية ومن السلبية مقدار ما يكفي الشخص

هذا هو الجوهر
الذي لا يتجزأ
ولا يتغير
ولا يتبدل
ولا يتولد
ولا يمتد
ولا يفسد
ولا يهلك
ولا يخلق
ولا يغير
ولا يتحول

هذا هو الجوهر
الذي لا يتجزأ
ولا يتغير
ولا يتبدل
ولا يتولد
ولا يمتد
ولا يفسد
ولا يهلك
ولا يخلق
ولا يغير
ولا يتحول

هذا هو الجوهر
الذي لا يتجزأ
ولا يتغير
ولا يتبدل
ولا يتولد
ولا يمتد
ولا يفسد
ولا يهلك
ولا يخلق
ولا يغير
ولا يتحول

هذا هو الجوهر
الذي لا يتجزأ
ولا يتغير
ولا يتبدل
ولا يتولد
ولا يمتد
ولا يفسد
ولا يهلك
ولا يخلق
ولا يغير
ولا يتحول

Copyright

University

بإتفاق المشاعرة المتقدمين وما كان بإتفاق المتأخرين
المتقدمين والمتأخرين وما ينبغي معرفة من الفعلة
خلافًا للمشاعرة عند قول الشارح اذ يجب له
كل كمال وأما قلت أي يفرس في معرفة الله خاصة
لا في معرفة صفاته لتصريحهم أن الجاهل بصفات
الله بل المنكر لها لا يكفر بل يكون الجاهل بها إنما
لعدم كون الجاهل عذرا وأما المنكر فيكون أمنا
ومستدعا وضلا فقط كما فر ولا فرق بين الفرض
والواجب عند بعض المشاعرة بخلافه عندنا فإن
الفرض ما ثبت بدليل لا شبهة فيه فكفر جاحده و
الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة اليقين وهو
النص العام المخصوص والمؤول وخبر الواحد القصار
كافي بعض شروح فقه الكيداني وعبارة بعضهم
بدليل فيه شبهة عدم خبر الواحد والقياس
فلا يكفر جاحده بل ينسحق فاذ بلغ الصبي على أصدار
مكلفا إتفاقا من وقت البلوغ بالإيمان بالله وبلائه
وبكتبه وبرسله الخ فإن كان يحسن ذلك بنفسه فيجب
أن يعتقد بوحداية الله ويعتقد بملائكته وكتبه وبرسله
وباليوم الآخر وفدوره والاعتقاد بذلك من له أهلية
على طريق الأجل وهو أن يعتقد بالله وبرسله بكل ما جاء
الرسول من عند الله وعلم أنه من الدين بالصراحة
حتى قيل إن معرفة شروط الإيمان فردا على جوده
من جنبا إلى جنبا إيمان تفصيلي وتحقيقي في حق العباد

لا إيمان تقليديا من معرفة معانيها خرج من التقليد
على الأصح المتمدن بخلاف من يقول أمنت بالله
وبملائكته وكتبه وبرسله معتقدا جازما بالله
الواحد وبالملائكة وبالكاتب والرسول
ولا يعلم معنى الله والملك والكتاب والرسول
الخ فإنه مقلد وإيمانه تقليدي كما أشار إليه الملا
على الفاري في التجريد وليس لاستدلال بالدليل
مطلقا إجماليا كان وتفصيليا شرط الصحة الإيمان
وكونه نافعا حتى في صحة الإيمان المقلد كإفله الشيخ
الفاطم على المسيرة عن الأئمة الأربعة والشيخ
حيث قال وهو الظاهر عن الإمام أبي منصور شيخ
العتيدة انتهى **فائدة** وعلى الفرق بين الرسول
والنبي بالعموم المطلق لا يكفي قوله وأمنت برسله
فإن النبي أعز من الرسول وحيدته يجب أن
يعتقد ويقول أمنت بأبيائه لكن لا يعنى عددهم
أذ لا خير طبع في عدتهم بل كل عدتهم إلى علمه
تعالى واختلف في كيفية الاعتقاد أما على القول
بأن نسخ الشريعة لا يستلزم نسخ النبوة فيجب أن
يعتقد ويقول وأمنت بجميع أنبيائه الذين لا يعلم
عددهم إلا هو وأما على القول بأن نسخ الشريعة
يستلزم نسخ النبوة فيعتقد ويقول وأمنت
بأنبيائه المبسوطين بالعد عند أن كلامهم
كان نبيا قبل نسخ شريعته قال ابن الكمال الوزير

هذا أصغر مما ينبغي أن يكون عليه الاعتقاد
والاعتقاد على ما ذكره الملا هو الاعتقاد
بالله وبملائكته وكتبه وبرسله وباليوم الآخر
وبفدوره والاعتقاد بذلك من له أهلية
على طريق الأجل وهو أن يعتقد بالله وبرسله
بكل ما جاء الرسول من عند الله وعلم أنه من الدين
بالصراحة حتى قيل إن معرفة شروط الإيمان فردا
على جوده من جنبا إلى جنبا إيمان تفصيلي
وتحقيقي في حق العباد لا إيمان تقليدي من
معرفة معانيها خرج من التقليد على الأصح
المتمدن بخلاف من يقول أمنت بالله وبملائكته
وكتبه وبرسله معتقدا جازما بالله الواحد
وبالملائكة وبالكاتب والرسول ولا يعلم معنى
الله والملك والكتاب والرسول الخ فإنه مقلد
وإيمانه تقليدي كما أشار إليه الملا على الفاري
في التجريد وليس لاستدلال بالدليل مطلقا
إجماليا كان وتفصيليا شرط الصحة الإيمان
وكونه نافعا حتى في صحة الإيمان المقلد
كإفله الشيخ الفاطمي على المسيرة عن الأئمة
الأربعة والشيخ حيث قال وهو الظاهر عن الإمام
أبي منصور شيخ العتيدة انتهى **فائدة** وعلى الفرق
بين الرسول والنبي بالعموم المطلق لا يكفي قوله
وأمنت برسله فإن النبي أعز من الرسول وحيدته
يجب أن يعتقد ويقول أمنت بأبيائه لكن لا يعنى
عددهم أذ لا خير طبع في عدتهم بل كل عدتهم إلى
علمه تعالى واختلف في كيفية الاعتقاد أما على
القول بأن نسخ الشريعة لا يستلزم نسخ النبوة
فيجب أن يعتقد ويقول وأمنت بجميع أنبيائه الذين
لا يعلم عددهم إلا هو وأما على القول بأن نسخ
الشريعة يستلزم نسخ النبوة فيعتقد ويقول وأمنت
بأنبيائه المبسوطين بالعد عند أن كلامهم كان
نبيا قبل نسخ شريعته قال ابن الكمال الوزير

قوله فاذا بلغ الضيق عافا فلا تنه
عليك بان العاجب على العبد المكلف
اولا ان يعرف رتبة وقدر لانه
خلفه وصورة وزركم عن الكيف
ويزركم من احوالكم فان
رأيتكم فاذ اعرف به نفسه في قمار
وجيب عليه ان يوقاه

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

بدو الامالي وان الانبياء لفي امان عن العقوبات
 عدا والانزال **قال** الشارح الملا علي الفارسي قوله
 والغزل عطف على قوله العصاة والمعنى ان الانبياء
 لفي امان من الغزل عن مرتبة النبوة والرسالة و
في شارح الطوالع فيه اجماع الائمة وهذا محذور
 حال اوليا فانه قد يسلب منهم الولاية كما يسلب ليمان
 عن بعض المؤمنين في الحائمه نفوذ بآئنه وشارح
 الله خير العاقبة **وسئل** جنيدانه هل ترى العارف
 بآئنه فقال وكان امر الله قدرا مقدورا انتهى
فايده اخري قال في اشارات المرام عند قوله
 لا تبديل لخلق الله و اشار الامام الى تفسير

فان كان المؤمن قد اصابته
المرض او غيره من هذه
الامراض التي لا يدرى
مهلها ولا وقتها فليعلم
انه اذا مات في هذه
الحالة لم يكن له نصيب
في الجنة بل هو في النار
او في سجن او في مكان
غيره من الاماكن التي
لا يدخل فيها الا بالامر
من الله تعالى فان
كان المؤمن قد اصابته
المرض او غيره من هذه
الامراض التي لا يدرى
مهلها ولا وقتها فليعلم
انه اذا مات في هذه
الحالة لم يكن له نصيب
في الجنة بل هو في النار
او في سجن او في مكان
غيره من الاماكن التي
لا يدخل فيها الا بالامر
من الله تعالى فان

الفطرة بالله والخلق بالدين بقوله اذ لا تبديل
 لخلق الله اى التوحيد وما يتبع عليه من الاعتقاد
 وفيه اشعار بان خلق الله وتوقيفه فالدين اى
 اصول الاعتقاد لم يسد في شرع من الشرائع ولم
 يحول الى امر اخر ولم يغير نسخ فيه وفيه اشارة
 الى ان الاعتقاد ما كان لا يذللها النسخ والشرائع
 اى الاحكام الفروعية قد غيرت ووقع النسخ فيها
 وبذلك الى حكم اخر وفيه اشارة الى ان النسخ انما
 يدخل في الاحكام لانه ربني قد كان حاله لا يماس
 حرمة الله على الخلق بحسب اختلاف الزمان والامكان
 وفيه اشارة الى ان ما بينه الشارع لنا من
 الشرائع السابقة من غير نسخ عنه وتحريره فشرع
 لنا كما تقر في الاصول والشرائع كثير مختلفة لكل
 رسول شرعية والشرائع هي الفرائض والاعمال
 الاعتقادات انتهى **وقال** في شرح الخطبة عند قوله
 وصلى الله على محمد سيد المرسلين وجائتم
 الذين هو افضل من جميع المبعوثين بالشرعية
 المجددة من التلثمائة والثلاثة عشر على ما رو
 ابوذر وفيه تنبيه على عموم حاقية لجميع
 المبعوثين من المذكورين ومن المأمورين
 بالابلاغ اى بالابلاغ شرع غير بدو الشرية
 المجددة من مائة الف واربع وعشرين الفاع
 المذكورين فان كل رسول نبي هو فاعم القرين

لا نبي بعد انتهى فعلم بما ذكر ان المراد من قوله فان
 الشرائع كثيرة مختلفة ان مجموع التلثمائة وثلاثة
 عشر كل رسول شرعية ممتاز عن غيرها في بعض
 احكام الفروع كمية او كيفية كما اشار اليه الخياط
 في شرح النونية من ان اسماعيل عليه السلام كان
 رسولا ولم يكن له شرع جديد بل كما على شرعية
 ابيه ابراهيم الخليل عليه السلام واجاب عنه بقوله
 وذلك لا ينافي اختصاص اسماعيل عليه السلام بالحكام
 اخرى حقيقة في شرعية ابراهيم عليه السلام او كان
 مخالفا لشرعية ابراهيم عليه السلام في بعض كفيات
 الاحكام وهذا القدر كان يدل على الشرع الجديد و
 الكتاب للرسول انتهى **واقول** قال اهل مذهبنا
 شرع من قبلنا شرع لنا ايضا ما لم يرد في شرعنا
 ما ينسخه وبه قال الامام مالك فقوله عليه السلام
 هذا وضوي ووضوء من قبلي يدل على ان شرع
 من قبلنا شرع لنا ايضا الا ان يقال يحصل ان يكون
 المراد من قوله وضوء من قبلي اى من الانبياء فيكون
 من خصائص الانبياء لانه شرعية للامم السابقة وقد
 يقال لخصائص انما تدل عليها الافعال وانما الاقوال
 فانها البيان الشرعية وقال الامام الشافعي رحمه الله
 تعالى ان شرع من قبلنا ليس شرعنا وما وقع عندنا
 من الاحكام موافقا لما عندهم لا على انه من شرعهم
 بل موافق الاحكام فمعنى كون شرعية نبينا ناسخة

[illegible]

والتمكين

النسخ وهو إزالة الحكم السابق بنسخ آخره
لا يدخل الأعمى الأحكام الفرعية واعتقاده وجوب
الآيمان ونحوه الكفر من أصول الدين لا من فروعه
وإن كان نفس الوجوب والحقيقة من الأحكام الفرعية
فليحذر وفي مختصر مختصر المنازل في أصول الفقه
للشيخ طاهر بن حسن الحلبي وشرحه لفظونفا الحنفى
والصحيح أن شرايع من قبلنا لم نرضها لقولنا
ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفتنا من عباده الآيات
والآثار يصير ملكا للوارد مخصوصا بكره المأمور
عما دلكتهم للتحريف أي والتغيير والتبدل قلنا
أما يلزمنا إذا نقل الله ورسوله من غير تكاد فعل
على أنه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم وتقليد
الصحابة وهو تابعه في قوله وفعله معتقدا للحققة
من غير تأمل في الدليل واجب يترك به القياس
في غير ما ثبت فيه الخلاف بينهم **فايد آخر**
قال في العفايد السنيانية المعروفة بالدار المنسوبة
تليها أن قولهم الآيمان الإجمالي هو أن يعتقد
بالله وبرسوله وبكل ما جاء به الرسول من عند الله
وعلم أنه من الدين ضرورة فيه تفصيل وهو أن
ما جاء به الشارع وأخبر عنه مما يجب اعتقاده
أن ورد على طريق الإجمالي وعلم إجماله فيكون فيه
الاعتقاد والمعرفة الإجمالي والأفلا أي وإن
كان على طريق التفصيل لا إجمالي فلا يكفي الإجمال

بل

بل يجب اعتقاده ومعرفة على طريق التفصيل
انتهى وبه قال ابن الكمال في عقيدة المشيئة
بإسراء العارفين والفرق واضح بين أن يكون
التصديق بنفسه ومعرفة ما ذكر أجماليا أو
تفصيليا وبين أن يكون الإجمال والتفصيل
في دليل المعرفة ثم المكلف من حيث الإجماع اتفاقا
هو البالغ العاقل وإن لم تبلغه الدعوة عندنا
حيث يستدل على صانع العالم بمصنوعة بحلة
الاشعري فإنه يوقفه إلى بلوغ الدعوة إليه فهو
يوقف المكلف في أصول الدين وفروعه على ما
نوقفه إليه نحن في فرع الدين ودخل في المكلف
كأنما كان من جرحه وعبد وأمة فأنهم
مكلفون بمعرفة العفايد عن الأدلة إن وجدت
الاهلية وأنها التقليد ثم التكليف طلب ما فيه
كلغة وحقيقة في العرف الحكم على كل فرد حق
لا يتغير في كونه شرح يقول القيد للتصديق
وقال الهددي في شرح أم البراهين المكلف
مأخوذ من التكليف وهو الزام ما فيه كلغة من
الأوامر والنواهي على قول وطلب ما فيه كلغة
على القول الآخر وأقول التعريف الأول يناسب
لمعناه العرف الشرعي **والثاني** لمعناه اللغوي
لأن في تعريف التكليف قولين لغة أو عرفا كما
يتوهم تدبر **فايد** فالصاحب التمهيد في علم التوحيد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين

اعلم ان الايمان خوف الصلوة تعالى لا يعطى منه لاحد
كالاعمال ولذا اجر عليه اي لان من كان عليه حق
اذا اداه لا يحسن منه طلب الجزاء على الاداء **فقلت**
العبادات العلية ايضا حق الصلوة تعالى فلم يخرج
عليها اذا ادوا وهادون المعرفة **قلت** فرق بين
المخصوص والمخالص فالايها خالصته من ان
يتعلق بالغير وان ترتب الثواب عليها باعتبار
السبب الذي هو النظر والعبادة وان كانت محصورة
لله الا انها ليست خالصة من ان يتعلق بها الخلق
في يوم لا درهم فيه ولا دينار ان كانت على الشخص
مظام فلذا يثيبه الله فضلا منه الى حيث شاء
ويضاعف لمن يشاء ان لو لم يثيب العبد تفضلا
لا على اعتقاده ولا على عمله يوم لا درهم ولا دينار
هناك لا فاس على الاطلاق **فقلت** قال العزيز حماد
في درج العالي المكلف على ثلاثة اقسام قسم
كلف من اول الفطرة وهم الملائكة وادم وحو
وقسم مكلف من اول الفطرة اي بل بعد البلوغ
والعقل وهم اولادهم وقسم فيه النزاع والظلم
انهم مكلفون وهم الجان انتهى **فقلت** انظر الى قول
وقسم فيه النزاع والظلم انهم مكلفون وهم
الجان ولم يقيدها باول الفطرة ولا بتدبرها بل
بني منهم ببلوغ احكام اليهم لكن قال الجليل في عفا
المرجى فانما من يقض الملاءم والظاهر انهم مكلفون

من اول

ولا ينبغي ان يقال
ان المكلفين هم
كل من له عقل
وان كان لا يملك
نفسه او لا يملك
نفسه او لا يملك
نفسه او لا يملك

من اول الفطرة واقول على القول بانه لا فرق بين
الجان والجن من حيث الماهية والحقيقة قيل انهم
مكلفون بعد الفطرة بارسال رسول اليهم من جنسهم
لتبليغ الاحكام يسمى يوسف وقوله تعالى يا مفسر الجن
والانس المراتم رسل منكم الآية تشهد لما ذكر
قال ابن السكيت في الدلالة على عموم الرسالة ولو
قف الكلف على الرسول انما هو في هذه الامم التي
فيها الرسل والامم الملائكة الذين هم رسل الى البشر
يجبريل مكلفون ولا خلاف في ان ابليس مكلف
معذب لمخالفة امر الله تعالى قبل ان ياتيه رسولا
جنه ولا ينسب **وقولنا** وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا مخصوص وان الكلف قد يحصل بسمع كلام
الله تعالى اي حيث قال تعالى وان قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فسجدوا الا ابليس ابي واستكبر وكان من الكافرين
قال ابن حجر المكي على الاربعين فان قلت تكلف
الملائكة من اصله فختلف فيه **قلت** الحق تكلفهم بالظا
عات العملية **قال الله تعالى** لا يعصون الله ما امرهم
ويتبعون ما يؤمرون بخلاف نحو الايمان فانه
ضروري فيهم فالتكليف من تحصيل الحاصل وهو
محال انتهى وقال الرمي المعتقد ان الملائكة جعلوا
على العبادة اي خلقوا حال كون البعض منهم قائما
بالعبادة والاخر الكفا والبعض الاخر ساجدا لا
انهم امروا بالعبادة بعد ان خلقوا واما قوله

فان قلت تكلف
كل من له عقل
وان كان لا يملك
نفسه او لا يملك
نفسه او لا يملك
نفسه او لا يملك

ولا ينبغي ان يقال
ان المكلفين هم
كل من له عقل
وان كان لا يملك
نفسه او لا يملك
نفسه او لا يملك
نفسه او لا يملك

ولا ينبغي ان يقال
ان المكلفين هم
كل من له عقل
وان كان لا يملك
نفسه او لا يملك
نفسه او لا يملك
نفسه او لا يملك

مکتبہ

قول الامام

قول الأمام أبي حنيفة حلف الله الحلف سليماً من الكفر
والإيمان أي من الكفر والإيمان الكبيري منصفاً
بالإيمان القطري يعني كما قال الله تعالى فطردة الله
التي فطر الناس عليها وكما قال بنبيه عليه الصلاة
والسلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهود
أو ينصر أو مجوسي الحديث وفي تفسير
ابو الليث كل مولود يولد على الفطرة لأنه شهد
يوم الميثاق انتهى ثم أعلم أن الإيمان ينقسم
إلى تقليدي وتحقيقي وأستدل لي قال في كتاب
مباحث الإيمان الإيمان على ثلاثة أقسام
تقليدي وأستدل لي وتحقيقي أما التقليدي هو
أن يعتقده بوجدانية الله تعالى ويعرفه بصفاته
أخذاً من العلماء بلده من غير أن يعرف دليلهم
وحجتهم ومن غير حزم قاطع بحيث يختل اعتقاده
من أدنى شبهة ترد عليه والتحقيق هو الذي يكون
بحزم لا يختل عما اعتقده من الاعتقاد الصحيح المأخوذ
من أصله ولو أجمع عليه العالم في إيقاع الشبهة
عليه فيما اعتقده فلهذا من أدنى شبهة ترد عليه تختل
والأستدل لي هو الذي يحصل بالإتقان من المصنوع
إلى الصانع أي بالأستدلال من الأثر إلى المؤثر بأن
يفكر بأن الأثر لابد له من مؤثر وكذلك في عكس عقلاً
وتقلاً قال بعض العلماء فإن سئلت عن ذات الله
فقل ليس كذلك يعني في الأرض ولا في السماء وإن سئلت

[illegible]

[illegible]

عن أبي حنيفة لا من وقت الحنيفة وأول الفطرة
فصل إيمانهم في حاله الفطرة في حكم إيمان الكافرين ولما
لم يكونوا كافرين حين ذلك حقيقة وربما يوصف
هذا الإيمان الفطري بالحضور والتمسك بالشهود
وبالحق حيث شهدوا على أنفسهم يوم الميثاق
وكانوا حاضرين حقيقة بأشباح كما مثال الذرة لا أنهم
زواجر أمثلة الحاضرين المخاطبين على ما قاله البعض
في تفسير الحازن ومع حنيفة وجه قول الملا
لقاري أن قوله على في عالم الست بركم كإيماننا
بكيا وحقيقيا لما علمت كونه حكما من وجه حقيقيا
من وجه فلا يسبب عليك التحقيق والحق لا
في الأول من ثبت والتمكن في مقابلة التمسك الذي

[illegible]

نفع بعد البلوغ وعام الأساح
وبالأصول فقط على الصبي العاقل المختار على أحد الروايات

والبيان على الصديق **قال** الفهستيا في شرح
فقه الكندي في الاسلام لغة الانقياد المتعلقة
بالجوارح كما في المثارق وشرا على نوعين دون
الايمان وهو الاعتراف باللسان وان لم يكن له اعتقاد
وبحقن الدم وفوق الايمان وهو الاعتراف باللسان
مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل كما في المفردات
وما قيل الايمان والاسلام واحد فبناه ان اذكر معا
والا فالمراد من الايمان الصديق القلب والاسلام
الطاعة الظاهرية وعن بعض المشايخ ان الايمان صديق
الاسلام والاسلام تحقيق الايمان كما في شرح التاويل
انتهى ثم اعلم ان ثمر الايمان الجنة وثمر الاعمال
الدرجة وثمر النيات روية وجهه كما قال ابو
معين النسي في بحر الكلام واشترى اهل الجنة الجنة
بايمانهم والدرجة باعمالهم والروية بنياتهم
انتهى **واقول** في احسن اهل الاعتزال **مسألة**
قال صاحب العمق ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود
النسي تحليدا للمؤمنين في النار والكافرين في الجنة
يجوز عقلا عند المعتزلة لان الله ورد بخلافه
مذهب الاشعري بناء على جواز الخلف في الوعد يجوز العسر
عن الكافر عقلا لانه من باب العطاء والانتقام فلا يلزمه
نقض بل يكفره مدح بخلاف الخلف في الوعد ومن
نشأ في نظر العقل الخالي عن مراعاة الحكمة في الفعل
قال في الكفاية اصحابنا لا يجوزون من الله تعالى العسر

عن الكافر

عن الكافرين ولا دخولهم في الجنة ولا ان يخلدوا في النار لان الحكمة تقتضي التفرقة بين المستحقين
قال في جعل المسلمين الكافرين منكم كيف يحكون
وكذلك قال ام حبسا الذين احقرهم السيات ان
يخلصهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سوا حياهم فما
تم ساما يحكون والفرق لا يحاسبنا بين الذنوب والكفر
في جوار العفو والنفق ان الكفر نهاية الجنابة اذ لا
جنابة فوقه وانه مما لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة
في العقل فكذلك لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في
الشرع ولان الكافر يفتقد الكفر حسنا وصوابا
ولا يطلب له مغفرة وعفو بل يطلب عليه لك
اجرا ونوابا فلم يكن العفو عنه حكمة **قال** لا يسل
القول لدي وليس هناك عقل يجوز على الله تعالى
بتدليل القول بخلاف العفو عن الذنوب حيث قال
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويفقر ما دون
ذلك من يشاء وفي اتخاف المريد للشيخ عبد السلام
غفران غير الكفر من الذنوب جائز حتى بلا توبة وشفا
في الشفاعة اولي حجة قالوا ومن ميت ولم يتب
الى الله من ذنبه فذهبا هل الحق اليه لا يقطع
بعفو ولا عقاب بل في مشيئة الله تعالى والاصل
ان الله تعالى يعفو عن الصغائر ولو باحتساب الكبار
وعن الكبار بعد التوبة قطعا وبدونها ان شاء
ولا يعفو عن الكفر قطعا بدليل السمع وان جاز عقلا

الافعال من غير ان يكون له اعتقاد
والايمان وهو الاعتراف باللسان
وبحقن الدم وفوق الايمان وهو الاعتراف باللسان
مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل كما في المفردات
وما قيل الايمان والاسلام واحد فبناه ان اذكر معا
والا فالمراد من الايمان الصديق القلب والاسلام
الطاعة الظاهرية وعن بعض المشايخ ان الايمان صديق
الاسلام والاسلام تحقيق الايمان كما في شرح التاويل
انتهى ثم اعلم ان ثمر الايمان الجنة وثمر الاعمال
الدرجة وثمر النيات روية وجهه كما قال ابو
معين النسي في بحر الكلام واشترى اهل الجنة الجنة
بايمانهم والدرجة باعمالهم والروية بنياتهم
انتهى **واقول** في احسن اهل الاعتزال **مسألة**
قال صاحب العمق ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود
النسي تحليدا للمؤمنين في النار والكافرين في الجنة
يجوز عقلا عند المعتزلة لان الله ورد بخلافه
مذهب الاشعري بناء على جواز الخلف في الوعد يجوز العسر
عن الكافر عقلا لانه من باب العطاء والانتقام فلا يلزمه
نقض بل يكفره مدح بخلاف الخلف في الوعد ومن
نشأ في نظر العقل الخالي عن مراعاة الحكمة في الفعل
قال في الكفاية اصحابنا لا يجوزون من الله تعالى العسر

عن الكافر

عن الكافر

علي الآتي وهذا المسئلة ترجعها بعضهم بمسئلة
وعبد المساق وجوز والخلف في الوعيد وأما
الماتريدة لا يجوزون الخلف فيه كالوعد فحملوا
النصوص الواردة على سبيل العموم إلى من جعلها
وإن الجار في حيز يدل على كون حرف التعريف قوله
وإن الجار للاستعارة من غفر من عصاة المؤمنين
وفعل كبير من حقوق الله ومات ولم يتب ولم يحمل
له شفاعة فهو من عصاة المؤمنين المغفورة بالآشاة
لفعله تعالى أن الله لا يغفر لشركه ولا يغفر ما دون
ذلك من يشاء وأما الشرك والمراد به الكفر مطلقا
سواء كان مع الشرك أو بدونه كما في الحارث فإنه أخذ
حادثا كذا فلن يغفر الله له لأن الكفر جناية لا جناية
فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا
للسامعة في الثاني هذا ما ذهب إليه الماتريدة
وأما السامعة ذهبوا إلى أن الثواب فضل
من الله تعالى وعذبه المطيع فيغفر له لأن الخلف
في الوعد نقص حيث تنزهه تعالى عنه بخلاف الوعيد
لا يعد نقصا بل بعدا عما يرجح به ويحملون قوله
تعالى وإن الجار في حيز ونحو غير باقي على عمومه
ويحملون كأن الله يكفي ولو تعذيب واحد من كل
نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن التائب فيكون
مخصوصا وأما نحن فنحن جميع الأدلة الواردة في
الفساق العصاة على عمومهم فانه إذا مات من غير

قالوا في قوله تعالى لا يغفر الله له لأن الكفر جناية لا جناية فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا للسامعة في الثاني هذا ما ذهب إليه الماتريدة وأما السامعة ذهبوا إلى أن الثواب فضل من الله تعالى وعذبه المطيع فيغفر له لأن الخلف في الوعد نقص حيث تنزهه تعالى عنه بخلاف الوعيد لا يعد نقصا بل بعدا عما يرجح به ويحملون قوله تعالى وإن الجار في حيز ونحو غير باقي على عمومه ويحملون كأن الله يكفي ولو تعذيب واحد من كل نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن التائب فيكون مخصوصا وأما نحن فنحن جميع الأدلة الواردة في الفساق العصاة على عمومهم فانه إذا مات من غير

توبة وقد فعل كبير تتعلق بحقوق الله فانه
موجود بالتعذيب وإن حصل له عفو يوم الحرام من
العفو بلا أشاة كما مرت الآية الشاهدة به لأن الخلف
في الوعيد فإن المؤمن أيضا إذا مات من غير توبة فهو تحت
المسئنة كما هو الفاعل عندنا في علم التوحيد في آخر
التقسيم بخلاف حقوق العباد فإنها موقوفة على الأ
ستقلال من صاحبها فإن لم يوجد وما قبل الاستقلال
فمؤثرته أن وجد وارت فإن لم يوجد وارت
تصدق بما في ذمته عن الميت وأولياؤه الوفا ولعل
الله يقبله ذكره الملاحسين سكر في شرح الوصية
قوله والتقيدي لم يقع توهم أن الوجوب على الحية
نظر وسوادا لا يخفى لقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
ومن تابعه أن وجوب الأيمان والمعرفة بالفعل لا يقع
فلو لم يبق رسولاً لوجب على الخلق بقوله معرفة
خالقهم الباري عز وجل والدليل على ذلك **قوله** تعالى
ان السمع والبصر والعواد كل لئيل أولئك كان عنه
مسؤلاً **قوله** تعالى وفي أنفسكم أفلا تبصرون **قوله** تعالى
أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض **قوله** تعالى
ويذكرون في خلق السموات والأرض وأما في الشرع
وأحكامه فهم معذورون حتى تقوم عليهم الحجة
السمعية **قوله** تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
قال الملا على الفاري في شرحه على الفقه الأكبر
وقال الأشعري لا يجب أي معرفة الله والآيات بالفعل

قالوا في قوله تعالى لا يغفر الله له لأن الكفر جناية لا جناية فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا للسامعة في الثاني هذا ما ذهب إليه الماتريدة وأما السامعة ذهبوا إلى أن الثواب فضل من الله تعالى وعذبه المطيع فيغفر له لأن الخلف في الوعد نقص حيث تنزهه تعالى عنه بخلاف الوعيد لا يعد نقصا بل بعدا عما يرجح به ويحملون قوله تعالى وإن الجار في حيز ونحو غير باقي على عمومه ويحملون كأن الله يكفي ولو تعذيب واحد من كل نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن التائب فيكون مخصوصا وأما نحن فنحن جميع الأدلة الواردة في الفساق العصاة على عمومهم فانه إذا مات من غير

قالوا في قوله تعالى لا يغفر الله له لأن الكفر جناية لا جناية فوقه فلا يجوز العفو عنه شرعا ولا عقلا خلافا للسامعة في الثاني هذا ما ذهب إليه الماتريدة وأما السامعة ذهبوا إلى أن الثواب فضل من الله تعالى وعذبه المطيع فيغفر له لأن الخلف في الوعد نقص حيث تنزهه تعالى عنه بخلاف الوعيد لا يعد نقصا بل بعدا عما يرجح به ويحملون قوله تعالى وإن الجار في حيز ونحو غير باقي على عمومه ويحملون كأن الله يكفي ولو تعذيب واحد من كل نوع من جنس الفجرة ويجوزون العفو عن التائب فيكون مخصوصا وأما نحن فنحن جميع الأدلة الواردة في الفساق العصاة على عمومهم فانه إذا مات من غير

[illegible]

ersity

[illegible][illegible]

العاقل يا

العاقل بالإيمان وكذا من سلبه الدعوة ونشأ على ضلال
 جبل الوجود العقل أي وإن لم يكن بالعاقل ولم يتفقد
 إيمانا ولا كفرا كما من أهل النار لوجوب الإيمان عليه مجرد
 العقل انتهى **وقال** اما البصير العاقل الغير البالغ فقد علمت
 الجواب عنه كافر واما حاصل الكلام على الوجه الأصوب
 في حق من نشأ على ضلال جبل كان معرفة الله واجبة
 بالوجوب العقلي الخ لا بالوجوب السمعي اذ هو ما لم يتفقد
 إيمانا ولا كفرا فهو تحت الشبهة والامتحان كالفتنة على النبوة
 المتعد فالملابغ الفارسي قيسا من افراسه على الفقه
 الأكبر ولا ظهر ان قوله تعا وما كنا معذبين حتى نبعث
 رسولا لانما في الوجوب العقلي انه لا يرتب على فعله نوار
 ولا تركه عقابا انتهى أي ما لم يكن واجبا شرعا واما ما قاله
 بعض العلماء من ان تارك المعرفة يستحق العقاب وهو
 من أهل النار بالنظر بعد ما قلنا انه معرفة الله والإيمان
 واجبان بالوجوب العقلي الذي لا يوجب ترك العقاب
 له قاله بنا على ترك السبب الثابت بالدليل السمعي
 او لكون المكلف تاركا للوجوب المتأخر بدقمته من جانب الله
 لاتصافه بالعقل الذي هو حجة من الله قائمة بالانحضور
 بمنزلة الرسول الواسطة بين الله وبين عبده في حضور
 معرفة الله وإيمانه فقط لا في الأحكام الفرعية ولكن
 قال المحققون ان النظر والتمييز بفضل الله على كل مكلف
 بل على من له اهلية لذلك بحيث يقول تعا لا تكلف الله
 نفسا الا وسعها **ونقول** فاسألوا أهل الذكر ان كنتم

العاقل بالآيمان وكذا من يتلغه الدعوة وتساع على فحل
 جل الوجود العقل اي وان لم يكن بالعاقل ولم يتفقد
 آيمانا ولا كفر كما من اهل النار لو جوب الآيمان عليه فحرد
 العقل انتهى **والا** اما البصير العاقل الغير البالغ فقد علمت
 جواب عنه كفر واما حاصل الكلام على الوجه الاصوب
 في حق من ساع على شاقو جبل كان معرفة الله واجبة
 الوجوب العقلي لا لبا الوجوب السمي اذا ما لم يتفقد
 ما ناولا كفر او فوجت الشبهة والامتنان كالمثورة على القول
 بقدره قال الملا على الغاري قريبا من غرضه على الفقه
 كبر ولا ظهر ان قوله يتما وما كما معدين حتى يفتقد
 بولا لاننا في الوجوب العقلي انه لا يرتب على فعله ترك
 تركه عفا بانه انتهى اي ما لم يكن واجبا شرعا واما ما قاله
 من العلماء من ان تارك المعرفة يستحق العقاب وهو
 اهل النار بالقطع بعد ما قلنا انه معرفة الله والامانة
 بسان بالوجوب العقلي الذي لا يوجب ترك العقاب
 له قاله بنا على ترك السبب الثابت بالدليل السمي
 كون المخلف تاركا للوجوب المتعلق بذمته من جانب الله

لا تعلمون الآية ونريد انما قاله افضل المدققين
واكمل المتأخرين الشهير بكاتبه في رسالة حل
المشكلات ان معرفة الله تعالى والتوحيد واجب بالوجود
العقلي فيجب على العاقل ولو نشأ على شاطئ جبل
ولم تبلغه الدعوة الايمان بالله لانه مكلف بمعرفة ربه
والايمانه ولو دون البلوغ عند الحنفية بخلاف الكوفة
بالفروع فانه لا يكلف بها الا بعد البلوغ وحيث كان مكلفا
بالايمان فيجب عليه ان يوجه وينتبه وانما يعاقب
وان كان الوجوب عقليا الذي لا يترك من تركه عقاب
حيث لم يكن الوجوب شرعيا لما قاله اكثر الحنفية من
ان ايجاب العقاب لتركه النظر والاستدلال لا مضافا
يكن قول الملا على الفاري لقوله قريبا من واخر شرح
الفقه الاكبر والظاهر ان قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا لا ينافي الوجوب العقلي لانه لا
يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب ويكن قول
الملا اسكندر في مقدمته المسماة بعباد الذين في التور
حيد بانبات العقاب على من لم تبلغه الدعوة او نشأ
على شاطئ جبل ولم يعتقدا ايمانا لان مراد الملا على الفاري
فيمن ليس له اهلية النظر والاستدلال فيكون عفو الجملة
المراد من قول الملا اسكندر فان ايجابه العقاب
على من له اهلية النظر والاستدلال وترك ولم يتفكر
في مكنوت السموات والارض ولم يستدل وقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها يصلح ان يكون مستندا للظاهر

ينبغي

ينبغي على هذا التفصيل لا مطلقا تدروا قول قال
بعض الشارح الفقه الاكبر اعلم ان كلامه من الايمان
والكفر على قسمين يقيني وحيكي اما اليقيني منها
فحالة القلب ولا يطلع عليه احد غير الله فلم يبق
للسد الا الحكم بالعلامات الظاهرة في القسمين من الايمان
والتكفير فكيف يقال فلوم يقتضيان ايمانا ولا كفرا كما
من اهل النار بالقطع يقينا مع عدم الامكان للاطلاع عليه
وان كان نفس النظر واجبا بالوجوب السمي عليه لقوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظروا الى اند رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
لان ذلك على من له اهلية النظر والاستدلال كالمجتهدين
لا على كل مكلف كالعوام المقلدين اذ لو كان كل مكلف مجتهدا
لما وهد مضل فط والزم تخصيص قوله تعالى فاستلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون بالفروع مع ان موضوع المسئلة
في ايمان المقلد فيشمل السؤال عن اصول الدين وقروعه
على مقتضى الاطلاق قال الكمال بن الهمام من رؤسا
الحنفية وسلكها العلماء عن عبد السلام بن الشافعي
ان قوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون هو اصل
في عباد التقليد فسقط ما قاله السنوسي رحمه الله
في عدم صحة ايمان المقلد ما لم يتم دليل الاجمالية
وايسا قوله وان المعرفة ان كانت واجبة وجوباً
اصلياً فتاركها كالفراخ ما قاله المؤيد على الفاري
الحنفي على انه لا ملازمة بين المعرفة والايمان وحيث ان

الحمد لك

المدارك عند تفسير قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه
السلام رجا في كيف يحيى الموتى الآية فلم يبق للمفكر
الا اخذ باجرم ولو من غير دليل من الغير بشروط بحيث
ان استدلاله لا يقع الشك فلا يفيد الجرم حتى قيل ان من
فهم معنى كلتي الشهادة بعد التصديق والاعتقاد الجازم
خرج وظل ميان من التقليد الى التحقيق كما به عليه
الملاحية الفاري وقد قال المحقق ابن السبكي في الآلة
على عموم الرسالة كثير من الناس يقولون على غلط
يعتقدونه ان الايمان المفردة لا يقع والحال انه صحيح عند
جمهور العلماء فان التقليد لفظ مشترك بين الاعتقاد
الجازم المطابق للحق وبين قول قول الغير بغير حجة
سواء كان مع الجرمية او لا لكن غير الجازم لا يكفي فيما يجب
الايمان به من الوضائية ونحوها بل يكفي في نحو
اعتقاد عموم الرسالة الى الجن حتى الى الملك لانه
لم يرد دليل على ايجاب اليقين في امثاله هذه المسئلة
انتهى **قائمة** في اثبات الرسالة قال الشيخ اكمل
الدين الحنفي في الارشاد لما ثبت ان للعالم سنانا قديما
علما حكيما من حكمته ان لا يضل عبدين عن الامر
والواحي لانه لو عظم لا يكون له عليهم حجة يوم القيمة
اي واما لم يعظم لم يقيم عليهم الحجة يوم القيمة ثم الامر
والنهي اما يكون بالخطاب في المشافهة ولا وجه الى
الخطاب بالمشافهة اي لعدم الاستعداد لان بالاجسام
القائنة قبل ان يكون باقية ولكن تأتي خطاب الباقي

[illegible][illegible]

المعبد

1-2

[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

على الغيب **واقول** الثالث اخبر من الثاني معرفة
والغيبه التي الذي هو من صفات الخالق لا يجوز اسناد

عندنا للمدركات **قال** الفاضل احمد بن حسن الكفوي
 في شرح مقدمة القزويني عند قول شرح الخطبة القديم
 في الاصل في قبل الزمان وساعته وهذا التفسير
 للقديم **تبينه** اعلم ان القدم في حق الله تعالى لا زمنية
 اليه هي كون وجوده غير مستغنى لا يمتنع تطاول الزمان
 فان ذلك وصف للمحدثات كما في قوله تعالى **قال** عباد
 كالعرجون القديم **ثم قال** الشارح المذكور عند شرح
 قوله الباقية على الابد بعد قفا الكون ومحدثاته
قال في المسامحة شرح المسامرة الاصل الثالث في
 البقا وهو الله تعالى ابدى ليس لوجوده اخراي
 يستحيل ان يحفه عدم لانه قد ثبت قدمه تعالى
 وما ثبت قدمه استحالة عدمه لانه لو جاز عدمه
 لا احتاج انعدامه الى علة لما قر من استحالة الترتيب
 جيب بل مزج فاما ان يقدم بنفسه بان يكون
 انعدامه اثر القدرته او بعدم بضاذه فيمتنع
 وجوده معه وهو محال انتهى قيل ان فلاطون
 الحكيم كان يعتقد القدم في العالم وان كان علويا
 بالبعث الاول اللغوي الذي هو ضد الجديد فهو
 حينئذ من حكم الاسلامين حيث عده اي بمشي
 تطاول الزمان في مرة الفوائد من حكم فلاسفة
 الروم السبعة المسلمين الذين هم اساطين الحكمة
 ثم قوله الحفيص في عقائد الايمان عز دليل مزج
 لجرم عوام اهل السنة بما يسمعون من علماءهم وانه
 لا يكتفي

لا يكتفي بالتقليد والجرم المطابق في عقائد الايمان
 لا عن دليل انتهى اي عن غير دليل يستند جرمه اليه
 هذا وقد قال العز بن جماعة في شرح بيده الاماني
 عند قول المتن وايمان المقلد واعتبار مذهب
 الاشعري واليقا ان ايمان المقلد غير معتبر في الظاهر
 والسادة الحقيقة انتهى ونقل المتاج ابن السبكي ان
 التحقيق في المسئلة انه ان كان التقليد اخذ قول
 الغير بغير حجة دون جرمه لا يكتفي في ايمان المقلد
 قطعا لانه لا ايمان في ادني تردد فيه وان كان التقليد
 اخذ قول الغير بغير حجة لكن جرمه فاطما وهذا
 هو القميد فيمكن عند الاشعري وغيره انتهى وفيه
 رد على الحفيص ومن يخونه في قوله ان الجرم لا عن
 دليل لا يكتفي بل لا بد ان يستند جرمه الى دليل ولم
 ان الشارح والماتر ماشيا على خلاف التحقيق لانه
 خلاف صنع النبي عليه السلام والتمجاة ونقض عليه
 صدر الشريعة والمحقق علي الفاري وغيره منا
 والغزالي وابن السبكي وغيرهما من الاشاعرة
قال الشيخ فاسم فطاوني في خواشيه على المسامرة
 واعلم ان الاستدلال ليس بشرط لصحة الايمان
 على المذهب المختار حتى لصحة ايمان المقلد ثم
قال وذهب عامة فقهاء اهل الملة الى ان معرفة
 الدليل ليست بشرط لصحة الايمان وكونه نافعا
 بل كل من صدق غيره في جميع ما جاء به الرسول

ما يقتضيه اعتقاده وقيل ذلك بقلبه وهو من
حقا وان لم يعرف دليله وهو قول أبي حنيفة
وسفيان ومالك والاوزاعي والشافعي واحمد
ابن حنبل وجميع اصحاب الظواهر ومن المتكلمين
عبد الله بن سعيد القطا والجازن بن اسد الجاسي
وعبد العزيز بن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهبي
الامام ابو منصور رحمه الله تعالى انتهى **قال** الكاشي
في كتاب توحيد فان قلت فهل ايمان المقلد مقار
قلت المختار انه معتبر وقد دل عليه قول عمر بن الخطاب
عنه عليه السلام يدبر العجايز فان من المعلوم بالضرورة
ان دينهم بطريق التقليد وحجج الاعتقاد ولا قدرة
لهم على النظر والاستدلال وعلى هذا انقصد
اجماع السلف فلا اعتبار لمخالفة من بعدهم وهذا
قيل وجوب النظر في معرفة الله تعالى على كل حال النظر
والاستدلال لا على غيرهم انتهى وبهذا علمت فساد
ما قيل ان المعرفة واجبة بالدليل الاجمالي على
الكلف على معنى كل مكلف يجعل الاستغراق في
المواد من الاستدلال هنا الاستدلال على طريق
العمامة كالا استدلال بحدوث الحوادث على وجود
تعالى وعلى صفاته بانه حي لا يموت وانه سبحانه وتعالى
يغير ولا يتغير وانه المدبر لكل امر وكان نظره والتفكير
في اختلاف الليل والنهار وليس لمواد الاستدلال
المنطوق كما صرح به الشارح المفيد على ما لا مآل

قال الشافعي في كتاب التوحيد
من لم يجد دليلا على الله تعالى
فليؤمن به على ما قاله الله تعالى
ولا يفتنكم به الا الاشارة الى
الذين كفروا به وهم الذين كفروا
بالله تعالى واليوم يعرفون
بما كانوا يكفرون
قال ابو حنيفة في كتاب التوحيد
من لم يجد دليلا على الله تعالى
فليؤمن به على ما قاله الله تعالى
ولا يفتنكم به الا الاشارة الى
الذين كفروا به وهم الذين كفروا
بالله تعالى واليوم يعرفون
بما كانوا يكفرون
قال مالك في كتاب التوحيد
من لم يجد دليلا على الله تعالى
فليؤمن به على ما قاله الله تعالى
ولا يفتنكم به الا الاشارة الى
الذين كفروا به وهم الذين كفروا
بالله تعالى واليوم يعرفون
بما كانوا يكفرون

قال الشافعي في كتاب التوحيد
من لم يجد دليلا على الله تعالى
فليؤمن به على ما قاله الله تعالى
ولا يفتنكم به الا الاشارة الى
الذين كفروا به وهم الذين كفروا
بالله تعالى واليوم يعرفون
بما كانوا يكفرون
قال ابو حنيفة في كتاب التوحيد
من لم يجد دليلا على الله تعالى
فليؤمن به على ما قاله الله تعالى
ولا يفتنكم به الا الاشارة الى
الذين كفروا به وهم الذين كفروا
بالله تعالى واليوم يعرفون
بما كانوا يكفرون
قال مالك في كتاب التوحيد
من لم يجد دليلا على الله تعالى
فليؤمن به على ما قاله الله تعالى
ولا يفتنكم به الا الاشارة الى
الذين كفروا به وهم الذين كفروا
بالله تعالى واليوم يعرفون
بما كانوا يكفرون

قال الملا على الفارسي على شرح الفقه لا كبر ثم
التحقيق ان الاستدلال يتوصل به الى التصديق
في المال فاذا وصل الى المقصود في الحال المظلم
اذ لا عبرة لعدم الذريعة والموسيلة عند حصول
المراد من الفضيلة وتحقيقه ان الرسول عليه الصلاة
والسلام قد من من به وصدقه فيما جاء به من عنده
مؤمنين ولم يشغل بتعليمه الدلائل العقلية في المسائل
الاقتصادية وكذا الصحابة حيث قبلوا ايمان الزهري
الاسباط مع قلة اذهانهم وبلاغة افهامهم ولو لم يكن
ذلك ايمانا فقد شرطه وهو الاستدلال العقلية لا
شغلوا باحد الامرين اما بالاعتراض عن قبول ايمانهم
واسلامهم او بنصب مستحاض قد يصير بالدلة عالم
بكيفية الحاجة لتعلمهم صناعة الكلام والمناظرة
ثم بعد ذلك يحكون بايمانهم وعند امتناع الصحابة
وامتناع كل من قام مقامهم الى يومنا هذا عن ذلك
ظهران ما ذهبوا اليه باطل لانه خلاف قطع
التي على ان من اصحابنا من قال ان القلة لا يخلو عن
نوع علم ولا ان الصحابة كانوا يقبلون ايمان نعام
الامصار الى فتوحها من العلم تحت السيف ثم هذا
الخلاف فمن شاع على شافعي جيل ولم يفكر في العالم
ولا في الصانع اصلا فاما من شاع على شافعي جيل
ولم يفكر في العالم ولا في الصانع اصلا فاما من
شاع في بلاد المسلمين وسبح الله تعالى عند روية

قال الشافعي في كتاب التوحيد
من لم يجد دليلا على الله تعالى
فليؤمن به على ما قاله الله تعالى
ولا يفتنكم به الا الاشارة الى
الذين كفروا به وهم الذين كفروا
بالله تعالى واليوم يعرفون
بما كانوا يكفرون
قال ابو حنيفة في كتاب التوحيد
من لم يجد دليلا على الله تعالى
فليؤمن به على ما قاله الله تعالى
ولا يفتنكم به الا الاشارة الى
الذين كفروا به وهم الذين كفروا
بالله تعالى واليوم يعرفون
بما كانوا يكفرون
قال مالك في كتاب التوحيد
من لم يجد دليلا على الله تعالى
فليؤمن به على ما قاله الله تعالى
ولا يفتنكم به الا الاشارة الى
الذين كفروا به وهم الذين كفروا
بالله تعالى واليوم يعرفون
بما كانوا يكفرون

صناعه فهو خارج من هذا التقليد فقد قيل لا عري
 بم عرف الله فقال البقرة تدل على البعير وانما الله
 تدل على السير هذا العالم العلوي والكرز السفلي
 اما يدلان على الصانع الخبير انتهى يحصل من مجموع
 ما نقلناه لك ان ما ذكره الشيخ محمد الخراساني في شرحه
 على ام البراهين ما مضى ان المعرفة واجبة بالدليل
 الجملي على المكلف وهو الذي دل عليه كلامه وجميع
 تاليفه وسواء كان حرا او عبدا ذكرنا وانما استبان
 او حينا **واما التفصيل** فاما فرض كفاية على مدعي
 الي حاكمه واما مندوب على مذهب ابن رشد ونحو
 الشيخ على وجوب المعرفة بالدليل عريا على مذهب
 لعدم كفاية التقليد وكلامه يحتمل لكفر المذنب وعصيا
 كل مكلف واستدل عليه بان المعرفة ان كانت واجبة
 وجوبا أصليا فآثارها كآثاره وان كان وجوبا فرعيا
 فآثارها عاصر وكلامه اذا احتمل للقولين انتهى
 على غير المختار وعلى غير المتمدن حجة عند الاسيرفة لما
 من كلام ابن السبكي ووجهه ان قوله تقليد
 القوام للعلماء في اصول الدين يختلف فيه اثنان
 لاستواء المكلفين في النظر والاستدلال فيا كان
 معقولا وسهولة تعلم ما كان مقولا فذكر ما يتفق
 صحة الايمان والاسلام كما في الحاشية القديسي
 وفيه نظر لما ذكره صاحب الفول السديد في
 مسائل التقليد ما مضى **واما ما لا يتوصل اليه الا**

بضرب

بضرب من النظر والاستدلال فمن كان قادرا
 عليه وجب عليه فعله كالأئمة المجتهدين ومن لم
 يكن له قدرة عليه ائنه لعدم استواء المكلفين
 عليه اتباع من ارشده الى ما كلف به فمن هو من
 اهل النظر والاجتهاد والعدالة وسقط عن الغاير
 تكليفه بالبحث والنظر لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها وقوله تعالى فاسئلو اهل الذكر ان كنتم
 لا تعلمون وهو الاصل في اعتماد التقليد كما قاله
 ابن الهمام **واقول** فلو كان الاستدلال بالبحث والنظر بالدليل
 الجلي واجبا على كل مكلف لرفع السؤال عن العلماء و
 نظر كل مكلف بنفسه في يحصل مطلوب من غير احتياج اليهم
 مع ان الاحتياج اليهم باق في كل عصر حتى في الاخرة تعلم
 ان الاستدلال والنظر حينئذ من فروض الكفاية
 فيجب الاحتياج الاستدلال أصلا بالدليل الاجمالي
 ولا بالتفصيل على من ليس له اهلية الاستدلال و
 البحث والنظر لان الاستدلال لا يغير مقدورا والنظر الى
 بعض المكلفين حتى يسقط الاثم بنظر البعض والاستدلال
 الاجمالي عن الباقيين فستبين فرض العين والكفاية في
 الاجمالي وبين الكفاية والمندوبية في التفصيل **قوله**
 اذ يجب له كل حال يريد انه يجب علينا ان نتفقد
 ايضا بكل حال لا يمكن لانهم لا يترك معرفة ما مضى
 لنا عليه دليلا بعينه وهو عشرون صفة كما قال
 الشارح على رأي المصنف في الشيخ محمد بن يوسف

والله اعلم بالصواب
فقد روي عن الصادق عليه السلام
ان من اكل عذيق النخل لم يضره
البرد ولا الحر والريح ولا المطر
ولا ما في الارض من دابة الا ان
يكون قد شرب ماء بارد

كما قال الشارح اي لا يقع وجودها في الخارج
والا لزمنها حال اخري ويلزم قيام المعنى بالمعنى
والسلسل ايضا ولا معدومة بمعنى انها ليست
نفيا صرفا بل لها تحقق لكن بالاعتبار واما
عند الفاضل وموافقيه فالحكيمة والمريدية
والفادرية المبرع عنها يكون خياري فادرا
الى اخر الصفات ثابتة موجودة على حد
يقع فيكون من قبيل المعنى الموجودة في الخارج
ومعنى وجود المشتق في الخارج صدق على فرد
كائنه عليه السعد في التهذيب فلا تعارض ولا
اشكال **قوله** وللفقدم وهو هنا سلب العدم السابق
لوجود او عدم الاولى للوجود او عدم اقتراح
الوجود **اقول** هذه المعاني الارزى للفقدم
واما المعنى المطابق للظوق هو استمرار الوجود
في الما وان كان الكل بمعنى تفسير القدم بالمعنى
الثلاثة المذكورة تفسير بالمفهوم اللازم للظوق
وتفسيره بالرابع تفسير للظوق في السلب الحاصل
بالقدم ونحوه يكون بطريق الزوم واما السلب
بخلافه يكون بطريق المطابقة لانفال
المعاني الثلاثة التي جعلت لازمية هي المساواة
لاستمرار الوجود في الما في السالنية وان لم
يكن في لفظه سالا لان قوله لازوم مسا
ولفولنا وقد جعلت لازمية واستمرار الوجود

[illegible][illegible][illegible]

من المطابق لما تقول ان لازوجية ملازمة
ابدا **المفعلة** الفردية مع انها تساويها فلا مانع
بالمساواة للزوم فليكن من اللازم المساوي
ولفائق ان يقول ان سلم المساواة من كل وجه
اذ لا يزم من الاشتراك في **المفعلة** العالم الذي
هو السالبة لكل سائتة اشتراك الكل
فيها الخاصة تدبروا علم ان كسوة الصفات
السلبية عديمة هي باعتبار السلوية على تقدير
المصدر **بمفعلة** المفعول **والما** بمفعلة الفاعل الذي
هو السالبة فهي نبوتية في الجملة ثم هو بالمعنى
الاخر صفات تضاف اليه **تعا** فيقال صفات
السلبية الى السالبة وعلى الاول هي معا وبنسبة
غير لاقية مستحيل ان تصاف **تعا**ها ولا تضاف اليه فلا
يقال صفات السلوية بل صفات مساوية اي منفية
عنه **تعا** والتعريف ما دللت على نفي ما لا يلحق التعريف
للسالبة للسلوب عنه **تعا** تأمل **ثم قوله** الوجود
هو غير مناسب لتفسير السلب بل يلحق **النفي** والا
نسب بدله الذات لان الفاعل ذاتي فلا يؤخذ الزم
الاية تفسير النفي النفسية لكونه زائدا على الذات
فيقال النفي النفسية هو الوجود فقط مثلا دون
الفاعل والبيان دليل قوله الماتر فحين يست
صفات **الاولى** **بنفسية** وهي ما تثقل الذابونا
والحسد بعد سلبية وهي ما دللت على نفي ما لا يلحق

[illegible]

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

ولا يزال

[illegible]

الحمد لله الذي هدانا لهذا
 الذي كنا لنهتدي لولا
 أن هدانا الله

1

في قوله لا يحتاج الى نفسه اي الى وجوده في غيره
ذاته بالسبب فيحتاج الى وجوده الى سبب
متفصل عن ذاته اذ وجوده وسائر صفاته من مقتضى
ذاته حيث ان واجب الوجود هو الذي يقتضي ذاته
وجوده كما ان المستحيل يقتضي ذاته عدمه فلا يحتاج
تعالى في اوصاف صفاته الثبوتية والنفسية وسائر
صفات الكمالات الى سبب متفصل عنه تعالى فلو قال
بدل قوله لا يحتاج الى نفسه فيحتاج الى وجوده الى
اي من مدي خارج اوصافه كان كلف واغنى ثبوت
الفعلية تعالى اذ لا وابد اذ وجوده واجبا لثبوت
مع الذات قدما حيث وجوب الوجود ثبت له تأمل
بالضرورة **تنبيه** قال السعد على النفسية وانه لا يغير
على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال
واجبة لانغيرها ثم قال يعني انها واجبة لذات الوجوب
تعالى واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم
الممكن اذ كان قائما بذات القديم الى هذا الظاهر
من قوله واما في نفسها فهي ممكنة يريد بها المكان
الخاص بدليل ان كل صفة محتاجة الى موضوعها
في القيام بها والمحتاج الى شئ هو من قبيل الجائز
وجوده المراد في الممكن ولكن رد هذا القول الامام
الرازي بان علة الامكان لا تقتضي الوجود لا مطلق
الافتقار رد اعلى ابن سينا واما الامكان العام فقد
يوصف به صفات الباري بالاتفاق **قال الشيخ** منصور

في قوله لا يحتاج الى نفسه اي الى وجوده في غيره
ذاته بالسبب فيحتاج الى وجوده الى سبب
متفصل عن ذاته اذ وجوده وسائر صفاته من مقتضى
ذاته حيث ان واجب الوجود هو الذي يقتضي ذاته
وجوده كما ان المستحيل يقتضي ذاته عدمه فلا يحتاج
تعالى في اوصاف صفاته الثبوتية والنفسية وسائر
صفات الكمالات الى سبب متفصل عنه تعالى فلو قال
بدل قوله لا يحتاج الى نفسه فيحتاج الى وجوده الى
اي من مدي خارج اوصافه كان كلف واغنى ثبوت
الفعلية تعالى اذ لا وابد اذ وجوده واجبا لثبوت
مع الذات قدما حيث وجوب الوجود ثبت له تأمل
بالضرورة **تنبيه** قال السعد على النفسية وانه لا يغير
على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال
واجبة لانغيرها ثم قال يعني انها واجبة لذات الوجوب
تعالى واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم
الممكن اذ كان قائما بذات القديم الى هذا الظاهر
من قوله واما في نفسها فهي ممكنة يريد بها المكان
الخاص بدليل ان كل صفة محتاجة الى موضوعها
في القيام بها والمحتاج الى شئ هو من قبيل الجائز
وجوده المراد في الممكن ولكن رد هذا القول الامام
الرازي بان علة الامكان لا تقتضي الوجود لا مطلق
الافتقار رد اعلى ابن سينا واما الامكان العام فقد
يوصف به صفات الباري بالاتفاق **قال الشيخ** منصور

المشوق في رسالته في الفضا بالوجهة الله قديم
بالامكان العام اي ليس سلبا القدم عند تقاضيه
كيف وقد ثبت له القدم بالضرورة ولذا سائر
الصفات **واما** كونها واجبة بالذات لا يصح اذ
الواجب الوجود بالذات واحد وهو الله تعالى
واما صفاته فانها واجبة لذاته تعالى **واما** بالنظر
الى تحقق ما هي معانيها هل هي واجبة ام ممكنة
والحق ان المعاني المعانية الصفاتية واجبة
ويستدل عليه من كلام السعد حيث قال بل يقال
انها واجبة لانغيرها اي ليس يدخل من الغير بل هي
متحققة باعتبار انفسها وما يكون كذلك يكون ثبوت
الوجود والثبوت بل واجبا حيثما عرض لفاضل الخيال
على السعد **قوله** واما في نفسها فهي ممكنة بقوله
قد سبق ما فيه من ان يقال فما الشبهة فيهم اي بين
الاستحباب والقوم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق
بالعدم والحال انها لا يطرأ عليها العدم فقد قال
ابو حنيفة في الفقه الاكبر بان صفاته تعالى الثابتة
ازلا ليس مخلوقة فلا محدثة بخلاف القول بكونها
واجبة متحققة باعتبار انفسها اذ الواجب
ما يقتضي ذاته وجوده بالنظر الى الذات وبالنظر
الى الصفات هو ما يقتضي الذات ثبوتها اذ لا
مقام غير قدم ولا تأخر **واما** ما عناه بعض
الطائفة الى الامام في الرازي من ان الامكان

في قوله لا يحتاج الى نفسه اي الى وجوده في غيره
ذاته بالسبب فيحتاج الى وجوده الى سبب
متفصل عن ذاته اذ وجوده وسائر صفاته من مقتضى
ذاته حيث ان واجب الوجود هو الذي يقتضي ذاته
وجوده كما ان المستحيل يقتضي ذاته عدمه فلا يحتاج
تعالى في اوصاف صفاته الثبوتية والنفسية وسائر
صفات الكمالات الى سبب متفصل عنه تعالى فلو قال
بدل قوله لا يحتاج الى نفسه فيحتاج الى وجوده الى
اي من مدي خارج اوصافه كان كلف واغنى ثبوت
الفعلية تعالى اذ لا وابد اذ وجوده واجبا لثبوت
مع الذات قدما حيث وجوب الوجود ثبت له تأمل
بالضرورة **تنبيه** قال السعد على النفسية وانه لا يغير
على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال
واجبة لانغيرها ثم قال يعني انها واجبة لذات الوجوب
تعالى واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم
الممكن اذ كان قائما بذات القديم الى هذا الظاهر
من قوله واما في نفسها فهي ممكنة يريد بها المكان
الخاص بدليل ان كل صفة محتاجة الى موضوعها
في القيام بها والمحتاج الى شئ هو من قبيل الجائز
وجوده المراد في الممكن ولكن رد هذا القول الامام
الرازي بان علة الامكان لا تقتضي الوجود لا مطلق
الافتقار رد اعلى ابن سينا واما الامكان العام فقد
يوصف به صفات الباري بالاتفاق **قال الشيخ** منصور

Copyright

ersity

[illegible][illegible]

العلم لا يأتى الا بالدراسة والعمل
والعلمان العلم والعمل هما
العلمان العلم والعمل هما
العلمان العلم والعمل هما

بمقدمها

[illegible]

والبيان

والباعث لنبوت الشيء من غير تأثير منه فيه
فلم يصيب القائل بالاحتجاب كائنا من كان اذ ليس
اقتضى معنى واجب حتى يؤخذ الاحتجاب فلا
يقال الاقتضى لا يناسب الاختيار بل الاحتجاب
كما في شرح المواقف وتوضي ان يقال كيف يكون
نبوت صفاته تعالى على طريق الاحتجاب مع ان
غوي **قوله** فاجيب ان اعرف بنفسه ان
الاحتجاب سيما انتفا المحض ايضا يحق للاختيار
ولا منافاة بين ان يكون الصفات مختارة
له تعالى وبين كونها قديمة لان قدمها بكونها
واجبة للذات موجودة معها اذ لا انتفاك
عنها وليست واجبة بالذات حتى يتبع كونها
مختارة للذات لكن لما تكن الصفات
ذواتا بل معها اطلق عليها الواجبة الذاتية
بمعناها واجبات للذات لا بالذات لئلا
يستلزم قلب المعنى ذوات المستلزمة لتعدد
القدم القائمة بانفسها وهو ممنوع **قال**
الكافعي في كتابه الانوار في علم التوحيد
واذا انقتر ان الله موجود واجب الوجود لا شريك
له **فمقول** انه حي عالم قادر متكلم مريد سميع بصير
خالق مخيئ ميت الى غير ذلك من صفات الكمال
فان قلت صفات الذات كلها قديمة وكذا
مبدأ صفات الافعال اي التكون عند الجمود

والله تعالى قد علم ان المنوع هو التعدد المستلزم
للمحال بخلاف غير **فان قلت** كل موجود فله عين
وهوية فتكون للصفة ماهية وذات قلنا
سلكنا ذلك لكن المراد من الذات ههنا
ماله استقرار واستقلال في نفسه لا بغيره
الشئ ذاته فلا يكون للصفة تقرير في نفسها
فتكون قائمة بالموصوف انتهى وفي شرح الموا
قف ولا تغاير بين ذات الله وصفاته فلا
تكون صفاته بالاختيار ولا بالاجاب ويكون
بينهما تأثير ولا تأثير لانها يكونان بين
المتغايرين انتهى **واقول** فيكون في ثبوت
صفاته ثلثة اقوال ثلاثة بين المتكلمين
يقع قيل بالاجاب وقيل بالاختيار وقيل
لا بالاجاب ولا بالاختيار اي فتكون واسطة
بينهما لكن مرئيتنا انها بالاختيار ولا
اشكال لان التأثير من الذات وكونها
متأثر انما يتصور لو كان اقتضا الذات
اياها بمعنى كونه علة تامة لها **واما كون الذات**

والله تعالى قد علم ان المنوع هو التعدد المستلزم
للمحال بخلاف غير **فان قلت** كل موجود فله عين
وهوية فتكون للصفة ماهية وذات قلنا
سلكنا ذلك لكن المراد من الذات ههنا
ماله استقرار واستقلال في نفسه لا بغيره
الشئ ذاته فلا يكون للصفة تقرير في نفسها
فتكون قائمة بالموصوف انتهى وفي شرح الموا
قف ولا تغاير بين ذات الله وصفاته فلا
تكون صفاته بالاختيار ولا بالاجاب ويكون
بينهما تأثير ولا تأثير لانها يكونان بين
المتغايرين انتهى **واقول** فيكون في ثبوت
صفاته ثلثة اقوال ثلاثة بين المتكلمين
يقع قيل بالاجاب وقيل بالاختيار وقيل
لا بالاجاب ولا بالاختيار اي فتكون واسطة
بينهما لكن مرئيتنا انها بالاختيار ولا
اشكال لان التأثير من الذات وكونها
متأثر انما يتصور لو كان اقتضا الذات
اياها بمعنى كونه علة تامة لها **واما كون الذات**

والله تعالى قد علم ان المنوع هو التعدد المستلزم
للمحال بخلاف غير **فان قلت** كل موجود فله عين
وهوية فتكون للصفة ماهية وذات قلنا
سلكنا ذلك لكن المراد من الذات ههنا
ماله استقرار واستقلال في نفسه لا بغيره
الشئ ذاته فلا يكون للصفة تقرير في نفسها
فتكون قائمة بالموصوف انتهى وفي شرح الموا
قف ولا تغاير بين ذات الله وصفاته فلا
تكون صفاته بالاختيار ولا بالاجاب ويكون
بينهما تأثير ولا تأثير لانها يكونان بين
المتغايرين انتهى **واقول** فيكون في ثبوت
صفاته ثلثة اقوال ثلاثة بين المتكلمين
يقع قيل بالاجاب وقيل بالاختيار وقيل
لا بالاجاب ولا بالاختيار اي فتكون واسطة
بينهما لكن مرئيتنا انها بالاختيار ولا
اشكال لان التأثير من الذات وكونها
متأثر انما يتصور لو كان اقتضا الذات
اياها بمعنى كونه علة تامة لها **واما كون الذات**

والله تعالى قد علم ان المنوع هو التعدد المستلزم
للمحال بخلاف غير **فان قلت** كل موجود فله عين
وهوية فتكون للصفة ماهية وذات قلنا
سلكنا ذلك لكن المراد من الذات ههنا
ماله استقرار واستقلال في نفسه لا بغيره
الشئ ذاته فلا يكون للصفة تقرير في نفسها
فتكون قائمة بالموصوف انتهى وفي شرح الموا
قف ولا تغاير بين ذات الله وصفاته فلا
تكون صفاته بالاختيار ولا بالاجاب ويكون
بينهما تأثير ولا تأثير لانها يكونان بين
المتغايرين انتهى **واقول** فيكون في ثبوت
صفاته ثلثة اقوال ثلاثة بين المتكلمين
يقع قيل بالاجاب وقيل بالاختيار وقيل
لا بالاجاب ولا بالاختيار اي فتكون واسطة
بينهما لكن مرئيتنا انها بالاختيار ولا
اشكال لان التأثير من الذات وكونها
متأثر انما يتصور لو كان اقتضا الذات
اياها بمعنى كونه علة تامة لها **واما كون الذات**

بمعنى الباعث والفيض اليها من غير تاخير فلا شك
واما التغاير فان الذات وان لم تغاير لصفاتها
اصطلاحا حينا لغيران في الاصطلاح ما يتحقق
احدهما بدون الآخر فهما غيران بالمعنى اللغوي
اذ مفهوم الذات غير مفهوم الصفات فيكون تحقق
الطلب وجود التغاير ولو لم تكن الصفات بلا
اختيار ثابت بين التغايرين لفة ولا تأثير ولا تاثير
ثم ما قيل من ان الصفة ليست بالاختيار والاختيار حادثة
مفروضة افلا تكون سبوقا بالفضل والاختيار كاجادنا
فهو مرفى لان الحدوث انما يكون بالسبق الزميا ولا من
بين الذات والصفة **فان قلت** الحق للحطاي لا سلم عدم كون
الصفة صادرة بالاختيار بالمعنى الاخص لو كان كون
سبوقا لاختيارها سابقا ذاتيا كسبق الوجوب على الوجود
لاستقرارها ما ينحصر في وجودها ومثلها جواب الامام
الامدي من ان لا يقع قبلها مع كونها متخارة قال الملا
جاء في الذرة الفارقة ما ذكره الامدي من ان سبق
الاجاد الفضيحة مع وجود المفسود زمانا ومقدما فاضد
الى وجود الملوك كسبق الاجاد ايجابا وكما سبق الاجا
الايجاب سبق الذات بالزمان وحيد جاز ان يكون
بعض الموجودات واجبا في الازل بالواجب لذاته مع كونه
مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا فعلا في
القدم والتاخر بحسب الذات كان حركة اليد سابقة
على حركة الحاتم بالذات وان كان معا في الزمان انتهى

والله تعالى قد علم ان المنوع هو التعدد المستلزم
للمحال بخلاف غير **فان قلت** كل موجود فله عين
وهوية فتكون للصفة ماهية وذات قلنا
سلكنا ذلك لكن المراد من الذات ههنا
ماله استقرار واستقلال في نفسه لا بغيره
الشئ ذاته فلا يكون للصفة تقرير في نفسها
فتكون قائمة بالموصوف انتهى وفي شرح الموا
قف ولا تغاير بين ذات الله وصفاته فلا
تكون صفاته بالاختيار ولا بالاجاب ويكون
بينهما تأثير ولا تأثير لانها يكونان بين
المتغايرين انتهى **واقول** فيكون في ثبوت
صفاته ثلثة اقوال ثلاثة بين المتكلمين
يقع قيل بالاجاب وقيل بالاختيار وقيل
لا بالاجاب ولا بالاختيار اي فتكون واسطة
بينهما لكن مرئيتنا انها بالاختيار ولا
اشكال لان التأثير من الذات وكونها
متأثر انما يتصور لو كان اقتضا الذات
اياها بمعنى كونه علة تامة لها **واما كون الذات**

Copyrighted material

وهذا تمثيل بالمحسوس وعلى هذا الجواب غير واحد
واما الاعتراض على هذا الجواب باذا ان الفاعل
المختار حادث فطعا والصفة ثابت كانت مختارة
للفاعل المختار ومستندة للاختيار ففي يوم
التأثير يفعل الفاعل المختار فتكون في شأنيه
الحدوث انتهى وهاهنا من بيت العلوية في باب
الاعتراض لان الصفا مع كونها مختارة هي واجبة
للذات موجودة معها ألا فكيف يتطرق العمل تحت
يتوهى التأثير بل الصدور فلا يكون على بالك كونها
متأثرة بفعل الفاعل المختار بل ولا صارة بعد ان
لم يكن فلا يلزم من حدوث اثر الفاعل المختار القديم
وثأثيره حدوث صفة الماثل القديمة تدبر اذا
كنت صاحبا بل واعيانا تقول علمت انه لا ضرر
داعيه على بعد على حصل الاختيارى بمعنى ان
يكون حقيقة اي بان يكون اختياريا حكما يعني
الصفة مبادى افعال اختيارية جعلت في حكم الاختيار
او جعله منزلة الاختيارى كما قالوه **قال** الملائكة الخليل
محيى طاش كبرى زاده في الاداب ولا يخفى ان
المبتدأ من الجملة الاختيارى ما صدر بالفقد واختيار
فلا يكون المبدأ الا على فعل اختياري فلا يشمل التعريف
المحد على الصفة القديمة لانها ليست من الافعال
الاختيارية فلا يكون جامعا هذا سوال مشهور اريب
عنه بان تلك الصفة منزلة افعال اختيارية في سنة

الذات

الذات بها فانه يتأكد الاحتياج في صدور الافعال
منه الى سبب منفصل كذلك الاحتياج في الانصاف
بتلك الصفة الى سبب منفصل عنه يتأكد لان الاحتياج
ينبغي الوجوب بالذات **باب ثانيا** قال المذهب على السنو
سنة عند شرح قول المصنف **فاما** برهان وجوب انصاف
تطابق القدرة والارادة والعلم والحياة الخ وقد تقدم ان
تأثير قدرة الله يتوقف عقلا على ارادة يتأكد لك الاثر
وان الارادة يتوقف تأثيرها على العلم لانها القصد الى
تحقيق الممكن بمقتضى ما يجوز عليه والفقد مشروط بالعلم
والانصاف بالقدرة والارادة والعلم موقوف على الانصاف
بالحياة لانها شرط فيها ووجود المشروط بدو شرطه
محال انتهى **وقال** الشيخ السنوسي عند شرح قول المتن لم يلزم
وهي القدرة والارادة المتعلقة بجميع الممكنة وبالجملة
فالتعلق عند اهل الحق بالترتبة متعلق القدرة وتعلق
الارادة وتعلق العلم **فاما** ترتب العلم على التمام مرتبة على الثالث
استحقاق **وقال** هذا عند الاشجرة واما عند الماتريدية فا
تعلق اربعة الارادة مرتبة على العلم والقدرة على الارادة
والتكوين على القدرة والعلم على الحياة لانها اس في الكل
تليق المراد من توقف الصفة بعضها بعضا اي من حيث التأثير
لا من حيثها كوقف الاختيار على منتهى والمراد من توقفها
لا من خارج عن نفسها كوقف ارادة للعلم والقدرة على الارادة
والتكوين على القدرة **فاما** اول تنوع لزوم الدور والتسلسل
والثاني لا يلزم ترتب بعض الصفا على بعض اي من حيث التعلق

لا يمتنع ان تخصيص بعضها ببعضاً ايجاداً فلا يكون المراد من
الخارج الخارج عن الصفات متوقفاً بعض صفته على بعض
صفة اخرى للترتيب كما علمت **واما** اذا تعلق الماكان واجبة
الوجود بالذات لا بالغير لم يكن متوقفاً على شيء مطلقاً
لان نفسه اي لا يترتب من نفسه بغير توقفه على صفة
من صفاته واما كما التوقف الى الصفة من هو نفسية
لكونها غير منفصلة عن ذاتها تعلقاً ولا امر خارج عن نفسه
حيث ان الخارج عن الذات والصفة كل ما كان متوقفاً
على الله تعالى في وجوده لما ان وجوده من غير ان
نفسه خذ هذا **واما** ما ذكره الفاضل الملا حسين
في شرح تصريف الغري من قوله **واجب** بان المراد بالاختيار
هنا اعم من ان يكون حقيقة او بمنزلة الاختيار
والصفة المذكورة بمنزلة الافعال الاختيارية لا استقلال
الذات فيها وعدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو ان
بعض الافعال الاختيارية وفيه ان بعض الصفات ليس
الذات مستقلة فيه بل يحتاج الى صفة اخرى الا
ان يقال المراد من الخارج الخارج من الذات والصفة
انما هو تركه فانه لا يليق حيث قال ليس الذات مستقلة
فيه ثم قال بل يحتاج الى صفة اخرى فوصف الذات
بعدم الاستقلال ويلزمه ان الصفات الاختيارية مع انه
فاعل مختار **وقال** بل يحتاج الى صفة اخرى مع عدم
يقول بل لقوله يحتاج متوقف الى صفة اخرى مع عدم
الخروج اليه لان الذات في ابراز المعلوم الى الخارج

بعد

وهذا هو الحق
وهو ان الصفات
تعلقها بالذات
ولا تعلقها بالغير
لانها لا تكون
مستقلة عن الذات
بل هي من صفاتها
وهذا هو الحق
وهو ان الصفات
تعلقها بالذات
ولا تعلقها بالغير
لانها لا تكون
مستقلة عن الذات
بل هي من صفاتها

بعد تعلق ارادته متوقفاً على النظر على جري عادة لا تضام
قدرة ايضاً حيث يترتب الى الخارج من لا تضام
بما سبق من قولنا لم يكن متوقفاً على شيء مطلقاً لان
نفسه ولا امر خارج من نفسه لان المراد من المتوقف ان يكون
على طريق الاحتياج الخارج عن اختياره واما ما كان على
طريق جري العادة لا من نفسه فلا جاس به اذا العقل
يجوز وجود المعلوم بمجرد تعلق ارادته تعلقاً بوجوده بامر
كن مع وجوده قدرته تعلقاً وعدم تعلقه بكن جري عاداته
ان الارادة تخصيص القدر بترتيب من القدرة على مذهب
الماتريدي في حق لوجود المقدور فقط لان من لا قدر له
يجوز عن الاجاد **واما** الابرار في التكون وهذا هو المعنى عندنا
والحاصل ان رفع شك الان في الاحتياج حيث قلنا ان ليس قضى
هنا بمعنى واجب وحيث قلنا ان الصفات تخص من الخارج ايضاً
حتى يوجب عليه والحدوث حيث نقول ان اظهر الاصدار لطايفه
من ثمانية الحدود ان لا يناسب الحدوث الحديث القدي
الذي اخذ به المشايخ المتصوفة للتشريع كافي المجموع الفائق
وهو ثبت كثر التحصينات الى اخره لان المقابل للحقا الظهور
لا الحدوث حيث الظهور لوجود الكامن اذا ظهر والحدوث
للمعلوم ان اوجد تأمل تجد معنى الظهور صحيحاً من الخفي
لا الحدوث من الحديث المذكور **بنبيه** **الشر** وجه الحقا كانت
كثيراً تحقناً اي بالنسبة للعالم حيث ظهر لهم بان خلفهم
مظاهرهم فربما ان الخالق الموجود الحق الثابت القائم بنفسه
على كماله قبل خلق الشر وبعد مقتدر عليه بان اباد

صفاته في الافاق وفي انفسهم **قال الله تعالى** سميع عليم يا ايها
 في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال تعالى في انفسهم
 اقل يصرون وان لم يكن لهم معرفة بالمعاني في الحال فقد ان
 استعداد القائل اليها **قال تعالى** في انفسهم الوعد بما في يدي
 من الغيب **قال تعالى** يوم يكشف عن ساق وقال تعالى
 وجهه يومئذ باضوا الى ربهم اناظره لان المراد كاختياري
 بالنسبة والطريق الى ذلك هو الخارج لان هوية الخا
 رجية فقيمة على ما هي عليه فهو تيقا وتقدس ظاهر نفسه
 ونفسه ومظهر لغيره وهو تيقا بديهي تحققا غير بديهي
 حقيقة وعليه سبحانه ما عرفناك حق معرفتك واذكرا
 حق العرف عند المسلمين اهل السنة معرفة العبدية تيقا
 بصفاته الذاتية والسلبية كماله المفاهيم ويستحيل عليه
 الانتقال وانما هي شئون واحوال بديهيها ولا يتبدلها اي
 يظهرها على غيرها ولا يظهر فيها هو ولا يمضي على الدين
 وقت واحوال وازمانا حال القائل تيقا ليس بزمان
 اذ لو كان كذلك للزم ان يكون تعالى في الجوارح وبالجملة
 فهو تيقا تعالى عن ان يكون داخل تحت دور القائل فهو متجاوز
 عن الزمان كما هو متجاوز عن المكان وكذا هو ذو صفة غير راسخة
 عليه ولقد ضللت الفلاسفة حين كبرت في انبائهم الكون
 والظهور حتى لا يعارض انحاء العالم العلوي فسلا عن انحاءها
 استنادا لمخبر غفولهم الفاسدة ولا دليل لهم على ذلك
 من الادلة الشرعية بل ولا من الادلة العقلية الصحيحة
 لا حدون الاجرام والاجسام باسرها يستلزم ضرورة

حدون

حدون الكيفية والاعراض القائمة بهما ثم ما تكلفه الغر
 في معنى الاختياري في تعريف الحد بان المعنى المنضبط له اي
 للاختياري مأكلا اختياريا نفسه وان لم يشمل الحمد على الصفة
 القديمة لان آثاره افعال الاختيارية مما لا يقع وان شديدا
 على كلامهم طراد الباب ودفع لما يوقعه لفظ الاختياري
 من الحدون في الجملة في شرحنا للمعنى الالهية على المقدمة
 الخيرية في اصطلاحها الخوية لنا ايضا ان لا حاجة بعد
 صحة كون الصفة مختارة له تيقا بالغير الذي ترسمك
 الى ارتكاب انارها من باب تحصيل الحاصل مع انه لا حدون
 في اريدنا حينئذ نفس الصفة القديمة ومما يجوز بها
 صحة انصاف بارينا تيقا بالاختياري قول الشارع
 الشنوا في المادة كونه مأكلا اختياريا نفسه وقد قال
 بعض الفضلاء ولا يخفى ان المتبادر في تعريف الحد اللفظي
 لانه بان الحمد هو الشئ باللسان على الجمل الاختياري هو لا
 اختياري حقيقة اذ المجاز يجوز في التعارض فيس المراد
 من الاختياري الاختياري اثره حتى يكون كون الصفة
 اختياري بالمجاز ثم كون الصفة تخصن بغيرها بعضا
 فليس منك عند المحققين لتخصيص العلم الارادة بانوفها
 حتى تتعلق بتخصيص الممكن بحسب ما يتعلق به هو في الازل
 لتكون الارادة وتعلقها بطرف مقتضى العلم الارادي ثم
 القدرة توقف على الارادة حتى تتعلق الارادة بتخصيص
 الممكن قبيلتها على حسب تخصيصها ثم تكون توقف
 على القدرة على مذهبنا فيلزم اذ لو لم يكن متعلقا

التكون لو جود الممكن للكون وهذا مكشوف لا محل
 مكافئ وأما ما ينبغي بعض العلماء الوهام من استعمال
 لفظ المخصص في صفة تكملة مطلقا والمختارة ايضا
 خوفا من الخدوش وعن اسناد لاقتضا الذات تكملة خوفا
 من شائبة الإيجاب المستفاد من كونه بغيره وجب بعد العلم
 بالمفهوم اللائق بالحل وبعد ضرر اعتبار المخصص الخارج عن نفس
 الصفة حيث يمكن الإيجاد فهو ما من الورع للشبهة
 الكاذبة حيث لا خلاف في المقال او من نصب التفسير
 للحل وليس له مال ومن صرح ببعض ما قلناه
 لفظا ومعنى بحصاه مع زيادة الجائز ووردها فقال
 محي الدين علي الكاتبي والفاضل ابن فارس علي بن شيخ
 علي قول المتن في الخطبة انه علي ما ينبغي قد استقر
 بمناسبة ذكر الفقرة **قال** الفاضل الشارح المخصص
 علي امر البراهين السنوسي رحمه الله اعلم ان الاشياء
 بالنسبة الى المحل والمخصص **ربعة** اقسام قسم غني
 وهو ذات مولانا عز وجل وقسم مشترك بينهما وهو
 وقسم مشترك في المخصص دون المحل وهو الاجرام
 موجود في المحل ولا يحتاج الى مخصص وهو صفات
 مولانا عز وجل انتهى **اقول** اما القسم الاول والآخر
 فسلما واما الثالث فانه وان كان مآله ان الجرم لا
 يفتقر الي شي فهو هو به بخلاف العرض لكن يرد عليه
 ان عموم عبارته في المحل يقتضي عدم افتقاره الى
 كاهو ظاهر وخصوصا السانية مقام تقسم الاشياء

والا

الى الاعيان والعروض بل المراد بالحل ما ينحل الخبز ليكون
 منقيا عن ذات الله تعالى الان يقال بالقيمة في المفسر
 والتخصيص في التقسيم بما يقوم به العرض تأمل **قال الشيخ**
 محمد الخراساني حاشيته هناك امور ثلاثة المختار
 وهو الجرم والمختار وهو اخذ قدر ذاته من الفراغ والمختار
 وهو القدر المأخوذ من الفراغ اي من الخلاصة الفضا
 الحالي عن التنازل **فصل** اعلم ان المختار اعم من المكان
 المختار علي راي الجمهور فان الشئ اذا كان مكانيا فمختار مكانا
 والاختيار وضع وقيل ان المكان غير المختار لان المكان ما يقيد
 عليه الممتنع كالارض للسرير **واما** المختار فهو عند هذه
 الفراغ المتوهم المشغول بالمختار الذي لو لم يشغله
 كاخلاء كداخل الكوز للماء **واما** عند الرئيس سكتا
 ومن تبعه من الحكم فها اي الكا والمختار شي واحد كما
 في شرح الفاضل حسين البستي علي حكمة الهداية **وقال**
 القيرواني عند تفسير العرض بما لا يقوم بذاته ما فيه
 بل يقوم اي يوجد ويحصل في موضوع بان يكون وجوده
 في نفسه هو وجوده في الموضوع المعبر عنه هاهنا الجرم
 الشامل للجوهر والجسم بخلاف وجود الجرم في المختار
 فان وجوده في نفسه شي ووجوده في المختار اخر فنه
 رد علي الفلاسفة حيث منعوا قيام العرض بالجوهري
 الفرد ثم قال وتعرف الكا عند المتكلمين والافلاكون
 بعد موهم يشغله الجسم بتعوزه فيه والمختار هو
 الفراغ المتوهم الذي يشغله شي متدا وغير متدا

والكان

هذا هو الوجه الذي عليه
الاعتقاد القائم بالجسم
وغيره من الاشياء
التي هي في الحقيقة
مجردة عن المادة
وغيره من الاشياء
التي هي في الحقيقة
مجردة عن المادة

كالجواهر الفردة فالكا اخص من الخير والبعده عبارة عن
امتداد قائم بالجسم ونفسه عند الفيلسوفين بوجوده
استقام قوله والبعده عبارة عن امتداد قائم بالجسم
يقع بنا على ان الفراغ المتوهم عرضا متساو
ثم قوله او بنفسه تبعاً لقول من قال انه اي الحلاء
امر موجود في الخارج تبعاً لاشرايين فيكون من
قبيل الجواهر لقيامه بذاتية فكانه جوهر متوسط بين
العالمين اعني الجواهر مجردة التي لا تقبل الاشارة
الحسية والاحكام التي تقبل اشارتها وهي جوهر
كثيفة **فاية** استطرادية **قال الامام** الفرق بين
والغضير والاصل والاستقصا والمادة والهيولي
والموضوع متحدة بالذات ومختلفة بالاعتبار
وذلك لان الشيء الذي يتكون منه شيء اخر لا يدرك
يكون قابلاً للصورة فباعتبار كونه قابلاً للصورة
مطلقاً من غير تخصيص بصورة معينة تسمى هيولا
وهي المادة القابلة لاي صورة ثبتت وباعتبار
كون الصورة حاصلة فيه بالفعل تسمى موضوعاً و
باعتبار كونه جزء من المركب تسمى كما وباعتبار كونه
يتمدى منه التركيب يسمى غنصر وباعتبار كونه
ينتهي اليه التحليل فيكون اصغر اجزاء المركب تسمى
استقصا وباعتبار كونه ذلك المركب ما هو ذا منه
يسمى اصلاً فان اصل الشيء ما منه الشيء انتهى **تنبيه**
كل جسم هو مركب من جزئين يحمل احدهما في الآخر

هذا هو الوجه الذي عليه
الاعتقاد القائم بالجسم
وغيره من الاشياء
التي هي في الحقيقة
مجردة عن المادة
وغيره من الاشياء
التي هي في الحقيقة
مجردة عن المادة

والجواهر

يسمى الحمل على اصباح الهيولا والمال الصورة وتلك
الصورة لا تجرد عن المادة وهي هيولا ايضا لا تجرد عن
الصقوع واعلم ان الهيولا ليست علة للصقوع لانها لا تكون
موجودة بالفعل قبل وجود الصورة والعلة الفاعلية للشيء
يجب ان تكون موجودة قبله والصقوع ايضا ليست علة
للهيولا لان الصفة انما يجب وجودها مع الشكل والشكل
والشكل لا يوجد قبل الهيولا قيل ان الكيفية اخص من الهيئة
والهيئة اعم منها والشكل والصقوع يرد فان الهيئة اعم لان الجسم
على التوحيد الذي سببه التثنية ان يكون غنية عن الحمل
ولو جواهر فردة بناء على تحول الحمل الخير فان الخير والمكان
عند الرئيسين سينا ومن تبعه شيء واحد فادراكا مرادفا
للكا كيف لا يشمل الحمل الخير بل يعمه ويقم الموضوع
حتى الهيولا حيث قال في شرح ميرك على حكم الهداية
الموضوع والهيولا لا يشتركان في مشترك خسين تحت اعم
وهو الحمل ولا يعارض في فهم الجواهر فاقام بنفسه والفرق
بما قام بغيره لان الغيرة لا على منع الجواهر عن التحيز بالذات
بل على منع قيامه بغير اي منع غير ليخرج الغرض قال
قوله بغير للمصاحبة على ان افضل الجرم جسم فبالا في الا
خارج الى الكا والمتحرك لان الجوهر الفرد مع كالصفة اذا
اشغل جزوا واخذ ذاته قدرا من الفراغ لكونه عند المتكلمين
هو التقدير بالذات لا مستغنيا عن الموضوع وان خالفت
الفلاسفة في ذلك قبلا ولي عين من الجواهر المركبة
ان يكون كذلك وايالك عن القياس الحمل بالكا على غيره

[illegible]

١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠
 ٣١
 ٣٢
 ٣٣
 ٣٤
 ٣٥
 ٣٦
 ٣٧
 ٣٨
 ٣٩
 ٤٠
 ٤١
 ٤٢
 ٤٣
 ٤٤
 ٤٥
 ٤٦
 ٤٧
 ٤٨
 ٤٩
 ٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

العلم الحاصل الذي عليه مدار
 جميع العلوم والادب والادب
 العلم الحاصل الذي عليه مدار
 جميع العلوم والادب والادب

العلم الحاصل الذي عليه مدار
 جميع العلوم والادب والادب
 العلم الحاصل الذي عليه مدار
 جميع العلوم والادب والادب

وإذا كان هذا هو المقصود من قوله تعالى
فلا تأخروا عنه فإنما هو من أجل أن
الوحدانية لا تكون إلا بغير
الذات والصفات والوجودات
فلا تأخروا عنه فإنه لا يكون
إلا بغيرها

وصفاته وجعلها أول عبارات عز في الكثرة في ذاته
أي عن عدم التركيب لأن دلالة الكلام عليه غير بيّنة
وإن لم يرد ذلك عقلاً **وأما** على نفي النظر فبيّنة حيث
قوله قل هو الله أحد لقطع الشبهة أي على المشاركة
في ذاته بمعنى نفي النظر ولا يفرق منه نفي التركيب بالدلالة
اللفظية وإن استلزمه الفعل وحاصله الكد
بالشديد والتخفيف عبارة بفصل التمييز في ذاته وينقسم
إلى قسمين متصل وهو التركيب من جوهرين منفصل وهو
العدد فالمراد من الكمال المتصل في ذاته تعالى هو التركيب من
جوهرين قلنا ومنفصل وجوهرات ثمة كدائبة تباين
المتصل في صفاته أن يكون كل صفة من صفاته يتكامل مع
في حقيقته بغيرها وتقدراً ومن المنفصل وجود صفات
كصفات تعالى في ذاته أخرى فتصور الاتصال إلا
فصل والتعدد ممكن عقلاً لكنه ممنوع بحال
في الخارج وفي نفس الأمر على ما مثلنا في ذاته تعالى وصفاته
المفدسة فلا يرد ما قاله الشارح الغير وإن ما ينقصه
وتبصر الشارح غر لا أول بالكم المتصل وغير الثاني المتصل
هنا يجوز إذا لم يفرق من حيث هو معنى لا يقبل التجزئة أي
أي من كون كل صفة من صفاته متعددة في حقيقته
ولأجل ذلك قلنا فرضاً وإن كان محالاً من أصله لأن
الفرضيات لا تستلزم الوقوع وقد يفرض المحال عقلاً ولا
لما احتاجوا إلى نفي الكثرة **قال** الكافي في كتاب الآثار
في علم التوحيد قل في فرض تحقق المتع وفي بيان

الوحدانية لا يكون إلا بغير
الذات والصفات والوجودات
فلا تأخروا عنه فإنه لا يكون
إلا بغيرها
وإذا كان هذا هو المقصود من قوله تعالى
فلا تأخروا عنه فإنما هو من أجل أن
الوحدانية لا تكون إلا بغير
الذات والصفات والوجودات
فلا تأخروا عنه فإنه لا يكون
إلا بغيرها

بطلان **قوله** قل في فوائد كليات المطلوب ورفع
الشبهة والزام حجة على الخصم وبيان استحالة التحيل
على سبيل البرهان والمنه ورعاية الناس المستحالة
بفرض وقوعها من الأمور قال لا بد تعالى ولا يدخلون
الحجة حتى يلج الجمل في سم الخياط الآية ولوج الجمل في سم
الخياط مع كونه محالاً فرض يعلم الخصم أن ولوج الجمل
من سم الخياط أمر محال فدخلوا ككاف الحجة صار محالاً
قال أهل البيان من المحسنات المعنوية إيراد حجة
للمطلوب على طريق أهل الكلام فذاته تعالى وصفاته
منزهة عن الكمال المتصل والمنفصل في نفس الأمر وهذا هو
معنى الوجدانية بنفي الكثرة في ذاته وصفاته ووحدانية
الأفعال بمعنى لا خلق غيره **قال** الملا على الفارسي في شرح
بدء الآمال الأحادية اسم من لا يشاركه شيء في ذاته
والوجدانية اسم من لا يشاركه شيء في صفاته وهذا
تبيين الفرق بينهما انتهى ومستندنا **قوله** قل هو
الله أحد أي في ذاته فلم يقل واحد **قال** ابن عرفة
والحق أن الوحدة أفراد الشيء عن غير معنى نفي المشاركة
أي بخلاف جوهر الفرد فإنه يشاركه جواهر فردة كثيرة
انتهى **ومما** هذا الكلام أن الجوهر الفرد لا يقسم
بالوحدة وإن اتصف بالفردية لا بمعنى الوحدة نفي النظر في
الذات والصفات على قولهم **وأقول** فإذا كانت
الوجدانية عبارة عن نفي الشريك فالأخرى أن يكون
التوحيد عند أهل الاعتقاد عدم الشريك في الألوهية وهو

وإذا كان هذا هو المقصود من قوله تعالى
فلا تأخروا عنه فإنما هو من أجل أن
الوحدانية لا تكون إلا بغير
الذات والصفات والوجودات
فلا تأخروا عنه فإنه لا يكون
إلا بغيرها

[illegible]

السبع إلى شرح شرح بسمله شيخ الإسلام عند
 قوله الله أعلم بالقلبية التقديرية على الذات والمراد
 من الذات الحيوية الخارجية لا الحقيقة ولا مقالا
 الصفة انتهى ففي قوله لا الحقيقة رد على المناوي
 وعلى الشارح القيرواني حيث قال ابن الفرس على السبع
 وهوية الشيء مستحصاة وقيل وجوده المحض
 انتهى ثم يهتبه على الوجود بانه الشيء المحقق فلا عيا
 اية خارجة من **فايت** قال في شرح الجوهرية
 أعلم ان علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء
 والصفات على الباري تعالى اذا ورد فيها الاذن من
 الشرع والسماح وعلى امتناعه اذا ورد المنع واختلفوا
 في جواز إطلاق ما لا اذنيه ولا منع وكذا متصفا
 بمعناه ولم يكن من الاسماء الاعلام الموضوعية من سائر
 اللغات اذ ليس في جواز إطلاقها عليه تعالى عمل نزاع لانه
 ولم يكن إطلاقه هوها متصفا بكل ما كان شعرا بالمدح فمنعه
 جمهور أهل الحق طلقا اية في الاسماء والصفات وجوزه
 المعتزلة طلقا وفصل القرآني فجوز إطلاق الصفة وهو
 ما دل على معناه زائد على الذات وضع إطلاق الاسم وهو
 ما يدل على الذات فقط انتهى **وقال** حسن جليلي القناري
 في شرحه على المواقف صرح بعض الفضلاء بان لفظ واجب
 الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقف
 في اسمائه تعالى ينبغي ان لا يجوز إطلاقه عليه شيئا مع ان هذا
 الإطلاق شائع **الله** لان يقال هذا الاسم في الحقيقة

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, covering the right half of the manuscript.

Handwritten text in Urdu script, likely a signature or date, located at the bottom right of the page.

اشفا

الله ماهية لا يعلمها الا هو بان الله اسم لا يعلمها
الا هو **قال** انضم هذا عن ايجنية انه على فعل
منع الشيخ اطلاق الماهية على ذاتة تقاوت قدس فضلا
من عدم وروده شرعا ان اصل الماهية ما هي بالتعريف
للسؤال وهي من حيث هي من الامور المذمومة التي لا تحقق
ها في الخارج والله سبحانه وتعالى لا تحققونها وخارجا
فضلا من ان يسهل بها عن الجنس والنوع والبارئيات
لاجنس مطلقا حتى يشمله ويشمل غيره ولا نوع ايضا
حتى يميز بفصل عن اعيان بخلاف الذات فانه ورد في
السنة كما في البخاري وورد ايضا لا تتكروا في ذات الله
فرا علم انه لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه ايضا حتى على
تقدير التسليم لتعريف الفلاسفة بانه هو الشيء الغني
عن الموضوع لان في اطلاقه ايها هم نفس فان الجوهر
يطلق على الجزال الذي لا يتجزى وهو اخص الاشياء مقدارا
فضلا عن عدم الاذن به شرعا فلا يطلق عليه كما نضر
عليه ابن ابي شريف **قوله** سبع صفات تسمى صفات
العلماء هذه التسمية على راي الاشاعرة واما الماهية
يذية فيستوونها صفات الذات وتسمى نبوتية ووجوبية
وكذلك صفات ذات نبوتية وليس كل نبوتية صفة
ذات التكون صفة فقل **قال** الملا علي الفارسي
على الفقه الاكبر في الفرق بين صفات الذات وبين
صفات الفعل مانصه وعندنا ان كلما وصف به ولا
يجوز ان يوصف بصفه فهو من صفات الذات كالقدح

الله ماهية لا يعلمها الا هو بان الله اسما لا يعلمها
 الا هو **وقال** ان من هذا عن اي حقيقته ان يقول
 منع الشيخ اطلاق الماهية على ذاتة يقال وقدس فضلا
 من عدم وروده شرعا ان اصل الماهية ما هي بالحقيقه
 للسؤال وهي من حيث هي من الامور المذمومة اليه لا تحقق
 هاية الخارج والله سبحانه وتعالى محفوظ عنها وخارجا
 فضلا من ان ياسأل بها عن الجنس والنوع والبيات كما
 لا جبر له مطلقا حتى يشمله ويشمل غيره ولا نوع ولا يضا
 حتى يميز بفصل عن اعيان بخلاف الذات فانه ورد في
 السنة كايه التجاري وورد ايضا لا تفكر وايه ذات الله
 فما علم انه يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه ايضا حتى على
 تقدير التسليم لتقرير الفلاسفة بانه هو الله الغني
 عن الموضوع لان في اطلاقه ايها هم نفس فان الجوهر
 يطلق على الجاز الذي لا يتجزى وهو حق لا يشاء مقدارا
 فضلا عن عدم الاذن به شرعا فلا طاعة عليه كما نضر

ما هو الحجة القوية عن الحجاب
عن الشيخ محمد باقر

والعلم والفرق والفضة وكلما يجوز ان يوصف بصدق
من صفا الفعل كالواحدة والرحمة والسطح والفضة وما
عند الاشعة فالفرق بينهما ان ما يلزم من نفيه نقيضه فهو
من صفا الذات فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت ولو نفيت
القدرة يلزم العجز وكذا العلم مع الجهل وما يلزم من نفيه
نقيضه فهو من صفا الفعل ولو نفيت الاحياء والامانة او
الخلق والرزق لم يلزم منه نقيضه فعلى هذا الحد لو نفيت
الارادة لزم منه الجبر والاضطرار ولو نفيت عنه الكلام
لزم الخرس والستوت فثبت انها من صفا الذات انتهى
والقول يتأمل في وكلما يجوز ان يوصف به وبصدق فهو من
صفا الفعل لا حيث عدل عن الخلق والرزق ومثلهما مع انها
من صفا الفعل لان في الانصاف تضدهما بحث كاساق
في المضابط السام من اخذ من عندنا ان صفتا الذات
ما يلزم من نفيه نقيضه بالصاد المهلة واما صفة
الفعل ما يلزم من نفيه نقيضه كما ذكره بعض الافاضل
تأمل **قال** بياضي زاده في شرح الفقه الاكبر عند
قوله فلا جزا لصفات من الصفات النبوتية الباقية
عندنا الثمانية من الحياة والعلم والقدرة والارادة
والكلام والسمع والبصر والتكوين انتهى **القول** فان التكوين
صفة فعلية اي هي مبداء اليجاد بالفعل والخلق
مبداء اليجاد بظلال كائنا انما هو صفة القدرة والارادة
عند اكثر الاشعريين ولا تخفى لصفة نبوتية اذلية هي
التكوين عندهم ومبداء اليجاد عند جمهور الماتريين صفة

والعلم والفرق والفضة وكلما يجوز ان يوصف بصدق من صفا الفعل كالواحدة والرحمة والسطح والفضة وما عند الاشعة فالفرق بينهما ان ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفا الذات فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت ولو نفيت القدرة يلزم العجز وكذا العلم مع الجهل وما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفا الفعل ولو نفيت الاحياء والامانة او الخلق والرزق لم يلزم منه نقيضه فعلى هذا الحد لو نفيت الارادة لزم منه الجبر والاضطرار ولو نفيت عنه الكلام لزم الخرس والستوت فثبت انها من صفا الذات انتهى

والعلم والفرق والفضة وكلما يجوز ان يوصف بصدق من صفا الفعل كالواحدة والرحمة والسطح والفضة وما عند الاشعة فالفرق بينهما ان ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفا الذات فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت ولو نفيت القدرة يلزم العجز وكذا العلم مع الجهل وما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفا الفعل ولو نفيت الاحياء والامانة او الخلق والرزق لم يلزم منه نقيضه فعلى هذا الحد لو نفيت الارادة لزم منه الجبر والاضطرار ولو نفيت عنه الكلام لزم الخرس والستوت فثبت انها من صفا الذات انتهى

التكوين عندهم ومبداء اليجاد عند جمهور الماتريين صفة

التكوين الازلية والارادة والخلاف بين الطائفتين
تحقيق ومن زعمه لفظي وان لم يمار يدية بالتكوين
القدرة فقد غلط ولقط ولم يسطر التأمل حقه ذكره
ابن الفرس على الشنقي **قال** بياضي زاده في شرح الفقه
الاكبر واصل المسلك ما خوذ من قوله تعالى انما
امر اذ اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى
فقال الماريه كما في التسديد وغيره فانه تعالى عبر عن
تكوينه الازلي بان يقول له كن وهو مجاز عن شرعية اليجاد
عند الجمهور من ادال على اليجاد تعالى الاشياء عند تعلق
ارادته فلا تراخ وتقدر وليس بمعنى تعلق القدرة و
الارادة لانه علق على ارادة اية تعلقها بالدول بقوله
تعالى اذا اراد شيئا فقل على انه غيره لان المعلق غير المعلق
عليه بالضرورة ورتب الوجود للدول بقوله تعالى فيكون
فدل على انه غير تعلق القدرة لان تعلقها بالصفة وجود القدرة
دون وجود انهي وفي شرح اكل الدين من وجود الخلق على
وصية الامام الجعفي والخلق هو التكوين وهو عندنا
صفة غير القدرة خلافا للاشعريين وقد استخرج علماء اونا
جمهم الله تعالى من قوله تعالى انما قولنا لشيء ان يقول كن
فيكون والحاصل من مجموعهم ان القدرة نسبتها الى جانب
الوجود والعدم سواء والتكوين انما هو باعتبار النظر
الى جانب الوجود انتهى **والقول** يتأمل في قوله والتكوين انما
هو باعتبار النظر الى جانب الوجود فانه يلزم ان العدم
بكسر الحزة ليس بالتكوين مع ان اليجاد والاعدام لا

اذا ارادناه

الاصل
 مادام لم يبق الا
 علمه عن نفسه
 كما نقله عند
 العرش العرش
 من قدامه
 وفضل الشا
 كما قيام الزكاة
 غفر له
 السبعة
 المنار
 وهي
 النوع الاول
 النوع الثاني
 النوع الثالث
 النوع الرابع
 النوع الخامس
 النوع السادس
 النوع السابع
 النوع الثامن
 النوع التاسع
 النوع العاشر
 النوع الحادي عشر
 النوع الثاني عشر
 النوع الثالث عشر
 النوع الرابع عشر
 النوع الخامس عشر
 النوع السادس عشر
 النوع السابع عشر
 النوع الثامن عشر
 النوع التاسع عشر
 النوع العشرون

[illegible]

مع نقلا المشروط القيدية
 التكليفية هي القيدية
 ان يقال مدار التكليفية
 الفعلية هو المطلق
 بالبين ان التكليفية
 الفعلية هي المطلق
 الفعلية هي المطلق
 الفعلية هي المطلق

الاول في قوله تعالى ولا ضرر في التعاقب وانما الضرر في القيام فان
تعلق بلفظ في صفة قديمة والسئلة بعينها
مسئلة صفات الافعال والنزاع بين الاشاعرة
والماتريدية لفظي انتهى منظور فيه لما علمت مما سبق
من ان النزاع في صفة الفعل بين الماتريدية والاشاعرة
شعيرة على التحقيق ممنوع لفظي قال الملا على الفارسي
عند شرح قول الاحكام والفاعل هو الله تعالى ليقا
صفته في الازل وفي كلام الامام ايما الى انه لو كان
فعل الله مخلوقا لزم تعدد الخالق وقد ثبت ان الله
سبحانه وتعالى خالق كل شئ فله سبحانه التوحيد الذي
والصفات والفعل وانحرف ابن الهمام حيث ذهب عن
هذا الكلام فقال ليس في كلامه الحقيقة تصريح بان
صفته التكوينية قديمة زائدة على الصفات المتقدمة انتهى
مع انه لا يلزم من قدم التكون قدم المكون بفتح الواو
لانها غير ان عندنا فان تكون قديم والمكون حادث
على ان التكون في الازل لم يكن ليكون العالم به في الازل بل
ليكون وقت وجوده وقد قالوا ان ما خسرنا صفات الصفات
بالنسبة الى الكاينات في عالم الظهور الخلق لا يوجب في حجة
النقصان بآياتنا بالصفه الا كما قال ابو حنيفة وقد كان
الله خالقنا قبل ان يخلق اي كان متصفا بصفته الخلق الا
فجعل صا بصفته الفعل على ما يجوز وصفه به ويقبل بمعنى
انه يتصف بالخلق ويعلم الخلق على معنى توقف ظهور الخلق
على وجود مخلوقاته فيما لا يزال وكذلك الازرق فيعبد من

من الدعوى لا يلزم من عدم تأثيرها في متعلقاتها في
الازل عدم انصافها بها كما ان لا كما في قوله الاتصاف
بصفهها وانما الفرق بين صفة الذات وبين صفة الفعل
بان عاجزي فيه النبي والاشاعرة فهو من صفات الفعل كما يقال خلق
لعنوا ولدا ولم يخلو لعلنا مثلا وزرق لزيد ما لا ولم يزرق
لهم وشلا وما لا يجري فيه النبي فهو من صفات الذات
كالمعلم والمقدون فلا يقال يعلم كذا ولم يعلم كذا وقد علم
كذا ولم يفكر كذا ليس بشئ حيث هذا الفرق للمعتزلة
كانفله عنهم الملا على الفارسي في شرحه على الفقه الاكبر
في بحث الصفات وانظر اذا علمت ان صفات المعلوم المتصور
الطبيعي هي في تفسير الفاتحة بهذا الفرق بين صفة الذات
والفعل بعد كونه من فوق المعتزلة سيما ليس هذا النبي
هو المفسود في هذا المقام تأمل فان البحث سلب
نفس صفة الخلق والزرق مثلا عن الله تعالى لا لا سلب
تعلقا بهما واصافتهما فيما لا يزال تأمل وتذكر قال الشيخ
شمس الدين محمد الصفوي المقدسي في جواب سؤال رفع
اليه عن صفة التكون ما يصفه ويعبر عن سرته ليحاده
يذكر لا بالكاف والنون فيقولهم وامره بين الكاف والنون
وانت تعلم انه ليس بين الكاف والنون شئ فقلنا ان المراد
سرعة الاجاد انتهى قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى
يديم السموات والارض واذا قضى امرها فانما يقول له كن
فيكون قوله كن متركب التامة اي محدث فيحدث وليس المراد
بالحقيقة امر وامثال بل ان قيل حصوله لم يلق به ارادته

الاول في قوله تعالى ولا ضرر في التعاقب وانما الضرر في القيام فان
تعلق بلفظ في صفة قديمة والسئلة بعينها
مسئلة صفات الافعال والنزاع بين الاشاعرة
والماتريدية لفظي انتهى منظور فيه لما علمت مما سبق
من ان النزاع في صفة الفعل بين الماتريدية والاشاعرة
شعيرة على التحقيق ممنوع لفظي قال الملا على الفارسي
عند شرح قول الاحكام والفاعل هو الله تعالى ليقا
صفته في الازل وفي كلام الامام ايما الى انه لو كان
فعل الله مخلوقا لزم تعدد الخالق وقد ثبت ان الله
سبحانه وتعالى خالق كل شئ فله سبحانه التوحيد الذي
والصفات والفعل وانحرف ابن الهمام حيث ذهب عن
هذا الكلام فقال ليس في كلامه الحقيقة تصريح بان
صفته التكوينية قديمة زائدة على الصفات المتقدمة انتهى
مع انه لا يلزم من قدم التكون قدم المكون بفتح الواو
لانها غير ان عندنا فان تكون قديم والمكون حادث
على ان التكون في الازل لم يكن ليكون العالم به في الازل بل
ليكون وقت وجوده وقد قالوا ان ما خسرنا صفات الصفات
بالنسبة الى الكاينات في عالم الظهور الخلق لا يوجب في حجة
النقصان بآياتنا بالصفه الا كما قال ابو حنيفة وقد كان
الله خالقنا قبل ان يخلق اي كان متصفا بصفته الخلق الا
فجعل صا بصفته الفعل على ما يجوز وصفه به ويقبل بمعنى
انه يتصف بالخلق ويعلم الخلق على معنى توقف ظهور الخلق
على وجود مخلوقاته فيما لا يزال وكذلك الازرق فيعبد من

من الدعوى لا يلزم من عدم تأثيرها في متعلقاتها في
الازل عدم انصافها بها كما ان لا كما في قوله الاتصاف
بصفهها وانما الفرق بين صفة الذات وبين صفة الفعل
بان عاجزي فيه النبي والاشاعرة فهو من صفات الفعل كما يقال خلق
لعنوا ولدا ولم يخلو لعلنا مثلا وزرق لزيد ما لا ولم يزرق
لهم وشلا وما لا يجري فيه النبي فهو من صفات الذات
كالمعلم والمقدون فلا يقال يعلم كذا ولم يعلم كذا وقد علم
كذا ولم يفكر كذا ليس بشئ حيث هذا الفرق للمعتزلة
كانفله عنهم الملا على الفارسي في شرحه على الفقه الاكبر
في بحث الصفات وانظر اذا علمت ان صفات المعلوم المتصور
الطبيعي هي في تفسير الفاتحة بهذا الفرق بين صفة الذات
والفعل بعد كونه من فوق المعتزلة سيما ليس هذا النبي
هو المفسود في هذا المقام تأمل فان البحث سلب
نفس صفة الخلق والزرق مثلا عن الله تعالى لا لا سلب
تعلقا بهما واصافتهما فيما لا يزال تأمل وتذكر قال الشيخ
شمس الدين محمد الصفوي المقدسي في جواب سؤال رفع
اليه عن صفة التكون ما يصفه ويعبر عن سرته ليحاده
يذكر لا بالكاف والنون فيقولهم وامره بين الكاف والنون
وانت تعلم انه ليس بين الكاف والنون شئ فقلنا ان المراد
سرعة الاجاد انتهى قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى
يديم السموات والارض واذا قضى امرها فانما يقول له كن
فيكون قوله كن متركب التامة اي محدث فيحدث وليس المراد
بالحقيقة امر وامثال بل ان قيل حصوله لم يلق به ارادته

بلا مبهة بطاعة المأمور والطبع بالترقب في تقدير
 لغير الابداع انتهى بغير خلاف اذا كانت عبارة عن الامر للكوني
 بالكلام النفسي خلت بالصور الاشياء الموجودة في العلم
 المعدومة في الخارج ليدخل في الوجود الخارجي اهون
 الاشياء فانه حينئذ يكون تقرير المعنى الاختراع اذ الابداع
 اخراج الشيء من العدم الى الوجود بمادة بخلاف اختراع فانه
 اخراج الى الوجود من غير مادة ومنه اوليا فان الخلق
 معناه فاما يقول لاجل تكوينه انتهى الشيخ الاسلام رحمه
 الدين لم يسمي في تفسيره وعليه فليس فيه خطاب معدوم
 وقيل انه خاطبه بتقدير وجوده اي انه كان لا محالة بحسب
 الاول فهو كما هو موجود في الخطاب وقد جرت الصفة الالهية
 ان يكون الاشياء بكلمة كن فيكون المأمور هو الحاضر في العلم
 والمأمور به هو الدخول في الوجود وهذا جواب آخر
 في المطالع كن ليس هو قول الله بالكافي والنون ولكنه
 عبارة عن اوخر كلام يودي بالمعنى العام المفهوم انتهى
 وبما ذكره علم الجواب عما ورد على الشيخ ان كن لا يخلو
 ان يكون قبل وجود المأمور او بعد وجوده فان كان
 الاول ادى الى خطاب بالمعدوم وان كان الثاني ادى
 الى تحصيل الحاصل وان كان فدا حبيب عنه ايضا بان
 الامر مفاد للمأمور لا يتقدمه ولا يتاخر عنه قال الشيخ
 في بحر الكلام وعندنا بالصنع اي اما ايجادها تعالى الاشياء
 عندنا بالصنع اي بصفة الفعل لا بالقول الخ بالكلام
 الذي من صفات الذات وبهذا علمت ان قوله تعالى

كن

كن عبارة عن الامر للكوني كما قاله الاشعري وبعض
 من ان الكائنات توجب بالامر النفسي المتعلق بالاشياء المعلومة
 عند ارادة ايجادها وفي شرح الفقه الاكبر للفاضل
 علي الفارسي قال الاشعري في شرح العمدة اهل السنة
 لا يرون تعلق وجود الاشياء بقوله تعالى كن بل وجودها
 متعلق بايجادها وتكوينه وهو صفة لازمة وهذا الكلام
 عما تم عن رتبة حصول المخلوق بايجادها وعند الاشعري
 ومن تابعه وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلي وهذه
 الكلمة دلالة عليه كذا في شرح التاويله وأشار
 فخر الاسلام علي النزدي في اصوله الى ان المراد بقوله تعالى
 كن حقيقة الكلام بهذه الكلمة لا يجاز عن ايجادها والكون
 انتهى فنحصل من مجموع ما قلناه ان وجود الاشياء
 عند الاشعري بخلاف كون بالكلام النفسي لا غير وعند
 جمهور الماتريدية بايجاد اي بصفة الفعل لا غير
 وعند النزدي بايجاد والخطاب كما مذهبنا
 ثالثا كونه عليه الملا علي الفارسي فان قلت
 فاذا حصل الوجود بايجاد فما فائدة هذا امر اي
 خطاب به يمكن قلت في شرح علي الفارسي انه لا يظهر
 العظمة والفدق كما انه تعالى يبعث من في الصور بجمعة
 ولكن بواسطة نفخ الصور لاظهار العظمة او يقال
 ذلك الدلائل العقلية اي قوله تعالى فقال لما يريد
 خلقكم وما تعلمون والله خالق كل شيء ونحو قوله تعالى
 خلق السموات والارض في ستة ايام علي ان الوجود

32

[illegible]

المحمدية لا ينالكاتب لما اراد الله ان يخلق الما خلق
 يا قوتته تخضر افطر اليها ذابت فرقا حتى صارت
 ما فهو من بعد من محافته الي يوم القيامة فالبحر
 وجعلنا من الماء كل شيء حي ثم خلق الريح فوضع الماء
 على من الريح ثم خلق العرش فوضعه على الماء وفي
 كتاب الرد على الجهمية عن عبد الله بن محمد قال
 لما اراد الله ان يخلق الاشياء اذ كان من عدا
 واذا الارض ولا سما خلق الريح فسطه على الماء
 حتى اضطربت امواجه وانا ركامه فاخرج من الماء
 دخانا وطينا وزيدا فامر الدخان فلا وسما فخلق منه
 السموات وخلق من الطين الارضين وخلق من الزبد
 الجبال والذي تحصل ان الاشياء كلها خلقت من الماء
 الا لبدا الاول بالنسبة للخالق وهو النور المحمدي
 فانه بقول كذا من شئ ومادة فهو بعد الاول
 المخلوقات او ان الاول اجمعا خلقت لا من شئ
 على حسب الاقوال وقيل ان المخلوق من مادة اهلها كمال
 قدرته وتبيننا الثاني معنى قوله كن وقوله فقال لما يريد
 المسار اليها بقوله تعالى اله المخلوق لا امر ولعل هذا
 اي ما ذكر من ان النور المحمدي لا من شئ لا ينافي حيث
 ان الله خلق نور نبيك من نور لان المعنى على تقدير
 ان يكون الاضافة بيانية اي من نور هو ذاته لكن
 لا يمكن انهما مادة خلق من نوره منها لان ذاته تعالى
 لا يتجرب بل معنى انه تعلقت ارادته به فكان بلا واسطة

شئ في وجوده وكذا صفاته تعالى اي انها لا تتجرب
 وحينئذ يتأمل في كلام الشيخ على الشرح لمسوق
 حاشيته على المواهب اللدنية في توجيهه الثاني
 لهذا الجمل بقوله وان المراد بنوره معنى عبر عنه
 بالنور المشابهة والمراد ان خلق نور محمد من معنى
 يشبه النور موجود في الازل كوجود الصفات
 الغائمة في سحابة وتعالى فانها اول لوجودها تعالى
 فان يلزم قوله خلق نور محمد من معنى يشبه النور موجود في
 الازل لوجود الصفات الغائمة في سحابة وتعالى ان هذا
 المعنى المشابه للنور من جملة صفاته الكمالية حيث انه
 موجود في الازل اذ لا موجودية الازل الا صفاته
 وذاته تعالى وقوله خلق نور محمد من معنى يشبه النور
 ان ذلك المشابه جعل مادة لنور محمد مع ان ذلك المعنى
 المشابه للنور حيث كان موجودا في الازل كان من جملة
 الصفات الكمالية ويلزمها التجري مع ان الصفات
 لا تتجرب كذا تعالى فالتجرا وان المعنى من نور مخلوق
 تعالى قبل خلق نور محمد وعلى هذا الاحتمال يكون النور
 المحمدي من مادة وكذا الاشياء التي ذكرها في تبيين
 النور وربما هذا الينا في قول في حنفية في الفقه
 الاكبر خلق الله الاشياء اي من لدواة والحالات
 لا من شئ اي لا من مادة سابقة على المخلوقات حيث قال
 الشارح على الفارسي ولا ينافي انه خلق بعض الاشياء
 من بعض المواد على وفق ما اراد فان اصول تلك المواد

خلقت من غير وجود شيء في علم الكون والفساد **حاصله**
 زعم بعض الفلاسفة انه لاحدوث لشيء الا من شيء اخر
 وهو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري كما يستحق له صدور
 شيء لا من شيء وان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وادعى
 لبقية منهم ان الحادث بأسرها لا من شيء اي لا من مادة
 ابتدأ . واما اهل السنة فقد جوزوا حدوث الاشياء
 التي لا تتعلق بمادة اصلا فانزلة لربهم المحقق
 ان كل حال الحادث في موجود لا من شيء في موجود من
 من غير الامور واسمها بالذي هو منه غامضة اصل
 الستة فلا يقال عليه ما الخوج الى التفسير وتراه
 قد فصل لك ما وجد به السمكات تفصيلا فغطايم
 المخوفات بامر كذا الذي هو عبارة عن الكلام فيكون
 إيجادها بصفة الذات على ان المراد بقوله تعالى ان
 حقيقة الكلام بهذه الكلمة كما ينبغي عليه في السلام
 البردوي في اصوله وبقية المخلوقات بالخلق فيكون
 إيجادها بصفة الفعل فيكون قولنا خامسا تاما فان
قوله تعالى من التكوين اذا كان مجازا عن سرعة الإيجاد
 على ما ذهب اليه الجمهور من ان يكون وجود جميع الكائنات
 بصفة الفعل فقط ليس الا يقال ان العلم الكلام للدلالة
 اي على الوجوب والاباحة والتحيز لا غير ذلك مثلا لا
 للإيجاد فكيف يوجد بها السمكات لانهما قول الاثر
 قسما كما نقل عن الامام محمد بن الحسن الشيباني في امر الكسونة
 اي الكوني واما الكوني فالذي للدلالة هو الثاني

والاول

والاول للإيجاد فلا اسكال انتهى **قال** الشارح الحنفى على
 ام البراهين عند قول المتن والكلام الذي ليس بحرف
 ولا صوت وأشار بقوله ويتعلق بما يتعلق العلم من المتعلقا
 الى انه من الصفا المتعلقة والى انه مساو للعلم بفتح اللام
 وان كان مخالفا له في التعلق اذ العلم لاكتشاف **اقول**
 اي لا حاجة للمعلومات على ما هو عليه لان الاكتشاف
 يلزم ان يكون المعلوما قبل تعلق العلم بمتعلقة له تعالى وهو
 محال وهو للدلالة اي العلم لا حاجة والكلام للدلالة
 فيدل على الواجب كذا ان الله لا اله الا هو وعلى المستحيل كما
 الله ثالث ثلاثة وكقوله وقالت الصغرى المسيح ابن
 الله فهذا ايضا من المستحيل **واما** لم يلد الخ هذا من
 الواجب فتشبه الملا الى وغيره للمستحيل لم يلد ولم
 يولد ولم يكن له كفوا احد فيه نظير لان نفي الولد ما
 بعدييه واجبا مستحيل وعلى الجائر كوان الله خلقه وما
 تعلمون **فان قلت** ما ذكر من كون الكلام الازلي متعلقا
 بجميع متعلق العلم الازلي فديفدح فيه ان امر الله
 بقض الكافرين بما علم انه لا يقع منهم يستلزم ان امره تعالى
 قد تعلق بوقوع ذلك المأمور ولم يتعلق بعلمه وعلمه
 قد تعلق بعلم ذلك المأمور فمما يتعلق علمه بما لم يتعلق
 به امره الذي هو كلامه فالعلم اذا اعم متعلقا من الكلام
قلت الكلام الازلي له متعلقا كثيرة وليس متعلقة
 مختصا بمتعلق الامر فان كثرة المتعلقات تدل على
 كثرة التعلق وبالعكس وان كان لم يتعلق كلامه

والتاريخ المذكور في المتن

[illegible]

وعنه وهو
الملك هو
تفاني
ون كثرها
ملق على
فما شيع
فللعبد
من بها
فمن علي
لا حظ
قصبة
فعل وان
هنا الجاد
فلا تغش
كما لا تغش
فان تغش
فان تغش
فان تغش

منها ما هو من القرآن الكريم
وما هو من السنة النبوية
وما هو من تأليف المؤلفين
وما هو من تأليف المصنفين

[illegible]

وَالسَّارِحُ الْغَيْرُ وَإِنِّي **تَقِيَهُ** فَأَنْ قُلْتُ فَيَعْلَمُ أَنَّ الْوَحْيَ
الذَّاتِيَّ هُوَ الصِّفَاتُ الْمُنَوَّيَّةُ إِلَى الْغَاثِ الْعَلِيَّةِ حَيْثُ
السَّلْبِيَّةُ لَكِنْ تَقْرِيفُهُمُ الْوَاجِبُ بِمَا لَا يَتَصَوَّرُ فِي الْعَمَلِ عَدَمُ
لَا يَشْمَلُ الْعَدَمَ مَعَ أَنَّ السَّلُوبَ عَرْضِيَّةٌ **قُلْتُ** قَالَ الشَّيْخُ
مُحَمَّدُ الْحَرَّاشِيُّ فِي شَرْحِهِ أَعْلَمُ أَنَّ الْوَاجِبَ يَنْشَبُ إِلَى قَدِيمٍ
وَالْحَادِثِ الْأَوَّلِ كَذَاتِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ **وَإِنِّي** كَالْتَقْدِيرِ
بِالرَّسْلِ وَالْبَحْرِ لِحُجْمِ مَثَلِ أَيِّ وَانْ كَالْتَقْدِيرِ لِلْحُجْمِ وَاجِبًا
عَقْلِيًّا وَالتَّصْدِيقِ بِالرَّسْلِ وَاجِبًا شَرْعِيًّا ثُمَّ يَنْتَقِلُ إِلَى
مَطْلُوقِ الْوَاجِبِ بِاخْتِيارِ صِفَاتِهِ قِيَامًا إِلَى الْوَاجِبِ وَجُودِي
كَالْمَعْنَى وَالْمِنْشُوبِ كَالْأَحْوَالِ وَعَدَمِي كَالسَّلُوبِ فَيَقُولُ
لَا يَتَصَوَّرُ فِي الْعَمَلِ عَدَمُهُ بِمُخَرَّجِ الْمُسْتَحْتَمِلِ وَالْحَاجِزِ فَإِنَّ
الْمُسْتَحْتَمِلَ لَا يَتَصَوَّرُ فِي الْعَمَلِ الْأَعْدَمُ وَالْحَاجِزُ يَتَصَوَّرُ
وَجُودُهُ وَعَدَمُهُ لِأَنَّهُ لَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا الْمَعْنَى لَا السَّلْبِيَّةَ
لِأَنَّهُ عَدَمِيَّةٌ فَلَا تَدْخُلُ التَّعْرِيفَ **وَاجِبٌ** عَنْ قَصُورِ
التَّعْرِيفِ بِأَنَّ السَّلُوبَ وَإِنْ كَانَتْ عَدَمِيَّةً لِأَنَّهَا
نَسْبِيَّةٌ وَالْأُمُورُ النَّسْبِيَّةُ مُوجُودَةٌ ذَهْنًا فَلَا تَقْبَلُ الْعَدَمَ
الْمَحْضُ وَالْمَعْرِفُ إِنَّمَا هُوَ الْوَاجِبُ الذَّاتِيُّ لَا الْعَرَضِيُّ وَالْمُسْتَحْتَمِلُ
الذَّاتِيُّ كَشَرِيكِ الْبَارِي فِيهِ الْمُسْتَحْتَمِلُ الْوُجُودُ يَفِيهِ الْمَمْتَنِعُ
الْوُجُودُ إِنْ كَانَ امْتِنَاعُهُ لِمَا تَشْرِيكَ الْبَارِي فِيهِ
الْمُسْتَحْتَمِلُ الذَّاتِيُّ لِأَنَّهُ ذَاتُهُ تَقْضِي عَدَمُهُ وَإِنْ كَانَ
امْتِنَاعُهُ لِعَيْنٍ فَهُوَ الْمُسْتَحْتَمِلُ الْعَرَضِيُّ ثُمَّ إِنْ كَانَ الْمَمْتَنِعُ
مِنْ الْأَوْصَافِ الْوُجُودِيَّةِ كَمَا أَنَّ الْجَهْلَ فَيُوقُونَ
كَأَنَّ مَكْنَ الْحَصُولَ وَالْوُجُودَ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ يَقْلَعُ

النظر عن العارض والموصوف لكنه استحالة وقوعه
تعلق علم الله بالأشياء بانه لا يقع منه فلا خلاف
في هذا القسم بانه كان يقبل الوجود في الخارج
لو لم يتعلق علم الله بالأشياء بوقوعه من غير ان
الاشياء **فاما** ان كان من لا وصف الاعتبارية
كدواعي القلب وغيرها من الاعتباريات التي لا
نبوت لها الا في الازمان كصفة الاحوال فهذا
القسم هو المختلف فيه حجة بين اهل السنة فقال
بعضهم في داخله تحت صنع الصانع وقدرته والمختص
على خلافه وكل واجب عرضي لا يلزم ان يكون من المستحيل
لان بعض الواجب العرضي من الوجوديات كاتصاف
الجسم بالحركة او السكون لا على التيقن مثلا
ليس مستحيلا بالنظر الى قدرته تعالى لانها صفة
تتعلق بوجود الممكنات فكيف يكون الممكن الوجود
خارج تعلق القدرة بخلاف الامر الاعتباري فلا يقال
كل واجب عرضي لا تنفك عنه الاستحالة العرضية
لان اتصاف الجسم بالحركة او السكون حيث كان
واجبا عرضيا فانما هو ما عنده مستحيل عرضيا لانا
نقول كلامنا ليس في اتصاف الجسم باوصاف
وعدم اتصافه بها بل الفرق بين اوصاف الوجودية
التي لها ثبوت في الزمن ووجود في الخارج وبين
اوصاف الاعتبارية التي لا ثبوت لها الا في العقل
اليعتبر فيها في هذه فقط بالنظر الى دخولها تحت

القدرة

القدرة والصنع لانتفا الفاعلية والضاغية عن
الذات وسببية زيادة توضع وتحقق هذا الحق في آخر
الكتاب بمناسبة ان شاء الله تعالى **فاما** الواجب
اذ أطلق صرفا الى الذاتية **فاما** العرضي فلا يحمل عليه
الابدية وكذا المستحيل فالواجب الذاتية ما لا يتصور
في العقل عدمه **واما** العرضي فهو ما وجب لتعلق
علم الله به كما قاله الحنفية كإيمان أبي بكر والمستحيل الذي
ما لا يتصور في العقل وجوده فهو يخرج للواجب والخارج
اذ الأول لا يتصور في العقل الوجود والثاني
يتصور في العقل وجوده وعدمه والمستحيل العرضي
هو ما استحالة تعلق علم الله تعالى بانه لا يقع و
لعدم ارادته بوقوعه كإيمان أبي حنيفة مثلا فهو من
قبيل الممكن بالنظر الى ذاته أي الى نفس الإيمان
ومن قبيل المستحيل بالنظر الى تعلق علم الله بعدم
وقوعه **واقول** فلا حاجة الى تمثيل آخر للواجب
العرضي انه ممكن هذا ان يكون من قبيل الواجب
العرضي ايضا بالنظر الى كونه مأمورا به لا في ولا مانع
في اتصاف الشيء بالواجب بالوقع والا وقوع حيث
كان مأمورا به فوقع الشيء تابع لتعلق علم الله تعالى
وارادته بخلاف وجوبه فانه بالامر نعم الواجب
العرضي اعم من ان يكون شرعا اذ قد يكون لازما
عقليا كاتصاف الجسم بالحركة او السكون لا على
اليقين ومثله الواجب العرضي ما لم يدخل تحت

ان الله لا يخلق شيئا الا وله
 حكم عظيم والى الله ترجع
 الامور كلها في الاخرة
 والاولى والى الله ترجع
 الامور كلها في الاخرة
 والاولى والى الله ترجع
 الامور كلها في الاخرة
 والاولى

الذي بعد الوجود فيه والقدرة انما تتعلق بالعدم
 الممكن لا في حالة التحقق عديمة السابقة بل
 بالنظر الى وجوده الحادث فيما لا يزال في وقته
 المخصوص بالنسبة الى عمله الازلي فهو ما اول الوجود
 السابق ليس له اخلاصة تحت تيجري القدرة من حيث
 الاعداد بكسر الهمزة لان عدم المعدوم من حيث
 الحاصل ولا من حيث الاعداد في تلك الحالة للزوم
 الانقلاب والجمع بين التقيضين المتضمين الى استحالة
 بل يلزم منه مفسدة اخرى تأمل في المراد حينئذ
كما قال في شرح المقدمة فقد ذهب بعض المحققين
 الى ان عدم الممكن السابق على وجوده الحادث فيما
 لا يزال فهو معدوم وليس له وجود في نفسه بل
 هو معدوم ممكن فلا بد من دخوله تحت تيجري القدرة
 في وقته المخصوص فيما لا يزال على مقتضى العلم الازلي
 لان المعدوم الممكن حال عدمه تحت تأثير القدرة ولا
 كما يلزم الانقلاب وغيره من المفاسد كما قلنا **وقد**
والاعداد الاحقة ولا شك في ذلك لقوله تعالى
 من في السموات ومن في الارض الآية كل شيء هالك
 الا وجهه كل نفس ذائقة الموت سو كما واصل
 بعد واحد او دفعة واحدة كما هو واقع عند عرق
 السفن من فيها وكما هو مشاهد عند تسليط الوباء
 ثم الله تعالى ينشئ النشأة الاخرى قال الله تعالى
 اول خلق فبيده وعدا علينا اننا كنا فاعلين

ان الله لا يخلق شيئا الا وله
 حكم عظيم والى الله ترجع
 الامور كلها في الاخرة
 والاولى والى الله ترجع
 الامور كلها في الاخرة
 والاولى

تعالى وصرفنا مثله ونسب خلقه قال من يحيى العظام
 وهي رميم قل يحياها الذي انشاها اول مرة وهو كل
 خلق علم هذه الاعادة لانها كانت بعد الاعداد
 الذي بعد الوجود الاول فتكون من الاعداد لا
 حقة لكن تتعلق القدرة للاعادة ايجاد ذات
 فيكون تعلقا بوجود الممكن ثاني مرة لا تعلقا
 بالعدم فيكون يقال والاعداد الاحقة بتعريفها
 تحت القدرة كالاعداد السابقة الا ان يكون الا
 اعدام الاحقة ماولة كالاعداد السابقة ايضا
 بتعريفها تحت التعلق الصلحي اي الصالح فيما بعد
 للتجديد كما في الاعداد السابقة لكن يزيد هذا
 القسم على القسم الاول وهو الاعداد السابقة بان هذا
 داخل تحت تيجري القدرة اعداما بكسر الهمزة حقيقة
 حيث كان موجودا فلم يترك من حيث الحاصل وان كان
 ليس له اخلاصة اعدامها تحت تيجري القدرة ايجادا بل فيما
 بعد بخلاف القسم الاول فانا الاعداد بكسر الهمزة
 وسكون العين فيه من حيث الحاصل وهذا الفرق
 بين القسمين لعله لكونه مخفيا في بادى الامر في تومر الشارح
 ان يقول تأمل **قال** الشارح الحفصي على ما يراهين
 عند قول المتن في بحث الكلام ويتعلق بما يتعلق به العلم
 من المعلقة استعيد من كلامه ان المعاني الصفات
 النبوية قسبان متعلق أي وضابطه ما يقتضي امر
 زائدا على القيام بمحلك القدرة فانها تقتضي مقدورا

تعالى

يتأق بها إيجاده واعدامه والارادة فانه يتحقق
امرزايدا يتحقق بها العلم فانه يتحقق معلوما
والسمع فانه يتحقق مسموعا والبصر فانه يتحقق مبصرا
والشم فانه يتحقق متعلق وضابطه ما لا يتعلق بشئ الا
يتحقق امرزايدا على قيامها بحلها كالحيوة وان المتعلق
باعتبار تعلقه بجميع اقسام الحكم العقلي وجميع الموجودات
وان جميع الممكنات ثلاثة اقسام اقول اربعة
اقسام **الاول** الغير المتعلق بشئ ولا يتحقق امرزايدا
وهو الحيوة والاول من الثلاثة المتعلق العلم والكلام
والثاني السمع والبصر والثالث القدرة والارادة
وان اعم الصفات المتعلقة في التعلق العلم والكلام
وان كلما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا
ولا ينعكس لاجزئيا وان بين القدرة والارادة
والسمع والبصر باعتبار المتعلق عموميا وخصوصا
من وجه محتمل في الممكن الموجود وينفرد السمع
والبصر بالموجود الواجب والقدرة والارادة
بالمعدوم الممكن انتهى **اقول** قوله وان المتعلق
باعتبار تعلقه بجميع اقسام الحكم العقلي وجميع
الموجودات وجميع الممكنات فيه خلافا ذهب
المتعلق السمع والبصر لا قول يتعلق بالمسموع
التي بالمبصرت عند الماتريدي والموجود اعم من
المسموع اذا الذات من الموجود ولا يسمع وكذا
الممكن اعم من البصر لانه اما ان يكون موجودا او

معدوما

معدوما فان كان معدوما فلا يتعلق به البصر
وان كان معدوما فلا يتعلق به البصر عندنا **قال**
في بدء الامالي وما المعدوم مرئيا فالمسموع كالاشياء
والالفاظ والمبصرت كالجرام والاشكال والالوان
وحاصل ان البصر عام التعلق للذوات والاعراض
دون السمع فانه خاص بالاعراض ولا يتعلق له بالاعيان
عندنا وكذا كاعلة الروية الوجود فكل موجود
بالوجود الخارجي تحت تعلق البصر بخلاف عملة السمع
فان السمع دائر مع الصوت وجودا وعدما كما ذكره
المفاضل ابراهيم السيناوي في شرح الفقه الكبري في تصنيف
منهجا في تصور الماتريدي وعليه اسناد ابي اسحق
الاسفرائيني وان اختيار الاسفرائيني جواز تعلق السمع
بكل موجود حيث الذات والصفة غاية ما هناك ان لا
يكون سمعا غير الاصوات الا بطريق خرق العادة **قال**
الخصي لما ذكره عند قول المتن والسمع والبصر
التعلق بجميع الموجودات واسرار بقوله المتعلق بجميع
الموجودات الى ان تمام من الصفات المتعلقة والى انهما
يتعلقان بكل موجود فليما كالموجود اذا كان
اوصفة فسيمعه جل وعلا ويرى في ازالة ذاته
العلية وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى
فيما لا يزال الذات اركانيا كلها وجميع صفاتها
الوجودية من قبيل الاصوات كانت او غيرها الوان
او الوانا انتهى ثم اذا تأملت وانصفت وجدت

للسمع بانه صفة ينكشف بها كل موجود على هو
 يرجع الى العلم ونحن نفرق بين كل صفة واخرى
 في هذه الادراكات وبين متعلقاتها حقيقة على
 حد حدة ويؤيدنا قول بعض اشراح ان هذه
 الادراكات اي من السمع والبصر والعلم لما كانت
 غير متحدة الحقيقة كان متعلقها كذلك غير متحد اي
 كل واحد منها يباين سواه انه يجوز ان يكون المتعلق
 الذي هو متعلق في كلامه بمعنى المتعلق بفتح اللام اسم
 مفعول قال الشيخ فاسم قتلونغا في حاشيته على المتعلق
 في اصل الخامس والعاشران بعض الاما لا يستعمل هذه
 الصفا قديمة لان القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة
 ومن جوار صفة بالقدم فيقول الصفا ليست باعبار
 الذات بكل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات
 وكذا كل صفة مع صفة اخرى ليست عينها ولا غيرها
 انتهى وهذا الاشارة ما قاله الحفيظ من ان كل صفة
 يباين سواها لان مراده من حيث حقيقة المهور لغة
 ومراد قتلونغا من قوله فيقول الصفا ليست باعبار
 للذات اي الغير الاصطلاح بمعنى وجود احدها
 بدون الاخر لا يتصور ذلك في الصفا بل وبين الذات
 والصفا وقد نص الكعبه على كبر من قال ان علمه عين
 ذاته يعني لا عين وكذا ليس هو غير الذات فانه لو كان
 عين ذاته لكان ذاته ايضا علما فيعبد علمه كاي علم
 ذاته ولان علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان

علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم ويعلم بما
 به يقدر وانه محال في الشاهد قلنا في الغائب
 انتهى **وقال** ابو حنيفة في الفقه الاكبر عند بحث
 الصفا ولا نقول ان يد قدرته يعني كما قاله غيرنا
 بل بعد صرفه عن معنى الجارحة نعتقد حقيقة وبكل
 حقيقة الى الله تعالى ليكون كسائر المتشابهات
 ولا يلزم نقص من صفة الكمال ان يتما اذا قلنا يقدر
 بما يعلم ويعلم بما يقدر يلزم الاستغناء عن التما فضلا
 عن لزوم التقييل وليس ههنا **قال** القاض
 محمد الخراساني في حاشيته حقيقة السمع صفة تنكشف
 بها كل موجود على ما هو به سواء كانت من قبيل الاضواء
 او اجساما او ارواها كالحركة والسكون واجتماع
 وافتراق وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاسدي وفيها
 ايضا معروا الى الشيخ محمد بن عبد الله بن خليل ان
 سمعه تقابل خلق الخلق واصواتهم وكلامهم تعلق
 بكلامه القديم ورويته تقا في الاذن تعلق بوجود
 الاذن فلا يلزم خلوه عنها في الاذن انتهى فاذا علمت
 ما ذكرنا جميعها علمت ان مرادني الاجماع على تعلق السمع بكل
 موجود والبصر بكل ممكن طلقا خلا عن معز المذهب
 واستعمل غير تعصبا **وقال** الطاهر ان تعلق القدرة
 للمعدوم الممكن باخره من القدم الى الوجود مفعا ليجاد
 وجود الشيء ليس له وجود كونه بل هو مفهوم فقط كقول
 ان المعدوم ليس لها الاتمام فقط واليجاد انما يتحقق

بأحداث الممكن بعد ان يمكن ابتكار الاظهر من العدم
المضاف والاحداث هو الاخراج من العدم الى الوجود
وتصل التعلق الذي لاخراج الشيء عن العدم متعلقا بالعدم
ترك توقيف عند ارباب التحقيق وقول الشيخ ابراهيم
الكوفي الكردي في اخبار عند قوله عدم تعلق الارادة
ازلا بابتعاد العام صفه كالعند الملتزم الفايدين بحدوث
العلم لدلالته على تفرد الخلق بالوجود وعمقه عن العالمين
فلا يلزم من عدم تعلق الفقد ازلا بشيء من العالم
نقص في القدرة ولا في الارادة بخلاف عدم تعلق
العلم والسمع والبصر بالفعل الى بالقوة ازلا بالعلم
والسمع والبصر فان تفاهذا التعلق بالفعل ازلا
يفضي الى نفي العلم بالحوادث ونفي السمع والبصر لها
ولاشك انه ليس كمال **فالجواب** عن الشبهة المذكورة بان
السمع والبصر في ايمان والتعلق جاد كالفقد ليس
جوابا شافيا لما بين الجوابين ان التعلق قديم
لكن جنانا في الاشياء الثابتة في علم الله تعالى ان لا يوصف
انتهى خلاف التحقيق ان الثابتة في علم الله لا يقال لها
حقيق واعيا الاعلى مذهب المتصوفة لا على مذهب
المتكلمين فالمتكلمين عند المتكلمين السور دون الحايق
وايضا لا يلزم قدم التعلق الاعلى مذهب من حضر
التعلق في التخييري القديم دون التخييري الحادث
الحالي المفارن التعلق الارادة وذلك في تعلق العلم
فقط اذ لا ضرر في قدم المعلوما يجب المعلومية

ويجوز

ويجوز ان يكون المراد من قدم التعلق هو التعلق الجاري
في صفاته تعالى كمن لا بالنظر الى الحوادث بل بتعلقه
وتفهم وعلمه وكلامه بالنظر الى ذاته في الازل ثم قوله
وكل ما هو ثابت في علم الله ازلا فهو شئ لغة فهو بكل ما
في علمه الازل من الاشياء بصير قبل وجود صورها
في الخارج ككفاية الوجود العلمي لتعلق السمع والبصر
ولو لم يكن النبوت العلمي الاشياء كافيا لتعلق بصير الحق
وسمعه بتعلقها تما ازلا بكل ما كان علمها موقوفا الى
حدوث صور المشهورات والمبشرات لزم ان يكون
الخوشحانه متصفا بما في الازل والازل ما قبل اشياء
ترك تحقيق وترويج لمذهب دون مذهب والتفويض
قاله السراج الاوسي احدث واما الماريتي في نظاه فبد
الاماني وما المعدوم مرييا وشيا
لفقد لاح في من الحلال عاينا بالمعدوم واليسر وجودا
خارجا في عالم الكون ولو موجودا في العلم والذهن
هنا هو مذهب الماريتي **وما** بعض السوفية من
الاشاعرة واكثر المعتزلة ان المعدوم مريي والمعدوم
الممكن شئ لان الشئ صار مستعلا في الوجود ولو عرف
كانهم من قول الناقم وما المعدوم مرييا وشيا واما
يطلق الشئ على المعدوم مجازا حين صار حقيقة اي
عرفية في الوجود ان سلمنا ان الشئ في الاصل اعم
من ذلك وانه في اللغة ما يقع ان يعلم ويخبر عنه والا فهو
حقيقة لقوته **وما** الاستناد على قولهم انما امر الشئ

اذا اردناه الخ في اطلاق الشيء على المعدوم الممكن
حقيقة لا يجاز مع دعوى عدم الضرورية المجازة
من انكار الضرورة ضرورة وهي التضييق من ان لا يتوافق
القول مع المعتزلة بان المعدوم شيء وثابت فضلا
من ارادتهم من ان يثبت في الخارج حالة كونه
منفكا عن الوجود الخارجي وهو باطل **قال** الزوم عدم
انصاف سبحانه وتعالى بالسمع والبصر عند تنقلاهما
وتعلقهما الزام مع عدم كفاية الوجود العالي للشيء
فلا يلزم اذ رويته تعالى بذاذة اذ لا وكذا سمع
تعلق كلامه وعلمه بذاذة **قال** الشيخ محي الدين
في عقله المستوفى فان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء
معه وهو يعلم ويريد بفناء المعدوم في العدم اي
كونه متكاملا موصوفا بالعدم ويكمل نفسه بنفسه
من كونه متكاملا ويسمع كلامه ويرى في ذاته وهو
الحق بذاته فلهذا الاسماء والنسب وهو الحق العالم السميع
البصير المتكلم المريد الذي لم يزل يحكم بالزلا **واما** كونه
قادرا ورازقا وطائفا بصلاحيه اليجاد وبالقوة
التي وهذا القدر كاف في انصافه تعالى بالزلا ولا
يضمحل الجافا له الكروي من الوجود العلوي بمعنى الاعيان
للأشياء الحوادث مستندا الى قول الدواني في شرح
العقيدية للحوادث وجود اذ في علم الله اذ تعلق العلم
بالأشياء المحض بحال بغيره انتهى **والعلم** ان قول الله
الدواني من قول الحوادث وجود اذ في الخ في شرح

العقيدية

العقيدية ميلا الى مذهب الصوفية لا بنا على انه
اشعري العقيدة فقط تأمل فان ما قاله في الحوزة
وشرحه عليه المسمى بالزوراثية مغالطة فمن كابر
فيما قلناه فعليه مطالعتهما وان سلمنا الانسليم الا
لصور الأشياء الحوادث وهي هيئاتها الخاصة المر
تسميه في العلم لا لاعتبارها بغير الحقيقة ولا الوجود
بمعنى الذات والحقيقة تأمل **باب** النزاع في ان
المعدوم ليس شيء بالنسبة اليها وانما النزاع بيننا
وبين الصوفية واكثر المعتزلة في كون العالم
مرئيا له تعالى اذ لا بذاته قبل وجوده في عالم الكون
بالوجود الخارجي على انه يلزم عدم الفرق بين
المعدوم والموجود من حيث هو **قال** البركات
عبد الله بن محمود الشافعي في شرح العمدة عند قوله
فصل المعدوم ليس شيء كانه ليس بشيء وقالت
المعتزلة العالم مرئي لله تعالى قبل وجوده والتفقوا على
ان المعدوم الذي يستحيل وجوده لا يتلقو روية الله اي
محل الاختلاف حينئذ في روية المعدوم الممكن كاسياق
تفصيله ولعلنا الصوفية على انبات الكون واعتد
المعتزلة بنا على ان المعدوم في المكينة قبل وجودها في
الوجود القبيذوات واعيانا وخائفا كبقوله الامام عنهم
في الجحيم وهو خلف ولقد خط خط عشوي الفاضل الى
محمد بن الدين بن جماعة في شرح بدأ الإمام بعد ان خط عنه
المان وما المعدوم مرئيا وشيئا حيث قال اشعل هذا

البت على قاعدتين الأولى ان الله عز وجل يرى المعدوم
 أم لا فذهب الخفية والمعتزلة الأولى ان المعدوم يرى
 مع ان مذهب الخفية كما قال الماتن المعدوم ليس يرى
 عندهم وكون ما المجازية بمعنى ليس ظاهر في البيا
 ثم محل النزاع في رؤية المعدوم البسيط الممكن الوجود
 وأما المعدوم المتضمن لذاته فلا يرى بالاتفاق وليس
 بشئ وكذا الماهية المركبة المعدومة لا تظهر في أنها
 غير مرئية وليست بشئ مطلقا سواء كان في خالق الخلق
 او المخلوق لا المجازين لنا من الصوفية والمعتزلة و
 والمنفية المخالفة لأهل السنة كما به عليه التنس في
 شرح المعية كما به على كل ما ذكر بعض شراح بدأ إلى
 من تلميذ الكمال ابن الهمام ثم قوله والقياس على القدرة
 فاسد أي من جهة لزوم القدم نعم وهو كذلك إذ القدرة
 صفة ثابتة في وجود تعلقها بوجود المقدورات
 إلا وهو يستلزم قدم العالم المنوع بخلاف تعلق الكلا
 والعلم والسمع والبصر كاعلمة مما **قوله** ما ذكره بعض
 المحققين **الح** قال المجوزي في حاشيته على الوسطي
 بعد ما خص زين كلام سعد الدين لتفازا في شرح
 المفاصد ما نصه وتخصل من هذا ان علم الله تعالى
 يتعلق بما لا يتناهي على التفصيل وهو الحق الذي لا شك
 فيه وقد ساق إليه الدليل فيجب اعتقاده وان نازع
 الوهم فيه لعدم نظيره وخالف امام الحرمين في البرهان
 وزعم ان ما يعلم دخوله الوجود فهو يعلمه على التفصيل

وما علم من الحائزات انه لا يوجد فالعلم يسترسل
 عليه وحاصل قوله انه لا يجمع في العلم بين عدم النهاية
 والتفصيل فاما ان ثبت بفضله مع التناهي اولا
 يتناهي مع الاسترسال ثم اختلفوا في تفسير ما ارد
 بالاسترسال قيل انه اراد علمه بذلك لكونه علما
 كلياً بمعنى انه يعلم شيئا فبالان يندرج في حقيقة
 ما لا يتناهي كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها
 جميع احاد البياض وهذا القول الفلاسفة ومنهم
 من قال اراد بالاسترسال ان تلك الحائزات التي علمها
 الله تعالى انها لا توجد فالعلم صالح لان يتعلق بها
 على التفصيل وهذا باطل ايضا لما يلزم عليه من الجمل
 وقد اجمع المسلمون على ان نعم الجناء وعذاب
 الكفار لا نهاية له والله تعالى هو الفاعل لما يريد
 ولا يتصور ذلك الا مع العلم بجميعها على التفصيل
 انتهى لكن ذكر الشيخ محمد الخراساني في حاشيته على
 السنوسية ناقل عن شيخه مشايخه ابو ذكريا يحيى
 ابن عمر الزواوي ما يجوز التعلق الصلوي العلم من غير
 لزوم جهل في بعض الصور وهو قولهم العلم بالواقع
 تابع للواقع لان الحق تعالى علم في الازل ان الممكن
 سيقع في زمن كذا فقبل وقوعه اما يتعلق علمه تعالى
 بانه سيقع ولا يتعلق بوقوعه الا بعد وقوعه وهو معنى
 قولهم العلم بالواقع تابع للواقع فتعلقه بالواقع
 قبل الوقوع صلاحي وبعد الوقوع تخيري وان

قيل ليس للعلم الاتقان واحد وهو تجريبي
 قديم يعني ان جميع الواجبات المستحيلة والمجازرات
 انكشفت له تعالى في الازل على ما هي عليه من كون
 المجازات مضافة لا وقاها الا يقال كون العلم
 تابعا للمعلوم منوع فلا يتبع الصلحي حيث صرح
 بعض الكل بان علم الحق مبين العلم الخلق فان
 تقاطع علمهما انما يكون تابعا للمعلوم بخلاف علم الحق
 تعالى فانه مساو للمعلوم لانا نقول ولعل مساوات
 علمه تعالى للمعلوم هنا مطابقة الواقع بناء على ان
 المرتسم من الاشياء الثابتة في العلم ليست ما هيها
 بل صورها فالعلم والمعلوم متغايران بالذات ويتبع العلم
 للمعلوم من حيث وقوع ما هيها وحقايقها يعني ان يكون
 في الوجود سيقع وبالذي مضى بوقوع مثالا لا يكون
 على خلاف الواقع وهو عليه كماله فلو علم بوجود
 الشيء قبل ان يكون وهو في عالم سيكون متعلق بسلوحي
 وبعد الكسوة تجريبي تأمل وقد ذكرنا الفاضل ان
 قاسم العباد في شرح البيضاوي في الفقه الشافعي عند
 قوله في الخطبة انه على ما يشاء قد رماضه وان تعلم
 القدرة تابع لتعلق الارادة فان وقوع الشيء تابع
 لتعلق الارادة اذ لا بوقوعه انما تابع للعلم المتعلق
 في الازل بتخصيص الارادة يعني ان حدوث الحادث
 على حسب ما يتعلق به العلم القديم وان كان متوعدا
 للعلم يعني ان العلم بحدوث الحادث في وقته القديم

تابع

تابع بحيث يقع فيه فالعلم بان زيد سيفوم غدا
 انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه فلا
 متافاة بين ما يقال من ان العلم تابع للواقع وما
 يقال من عكس ذلك اي من ان الواقع تابع للعلم
 يعني من جهة غير متغايرتين انتهى فانظر الى ما قاله هذا
 الفاضل مع حلافة قدره في التحقيق والدقيق وما
 المسئلة لم يفرق بين العلمين في التابعية للمعلوم
 شيئا على مذهب شارح الموقف وان كان بينهما فرق
 من جهة اخرى فتقوى مريد اللزواوي وفي اشارات
 المرام شرح الفقه الاكبر للامام عند شرح منع لزوم
 التكليف بما لا يطاق فانضه والارادة تابعة للعلم
 والعلم تابع للمعلوم الاختياري في الماهية فهذا
 صريح بان القديم قد يتبع الحادث من جهة وقوع
 حقيقة وان كان الحادث تابعا للقديم من جهة اخرى
 كما مر في قدوة الكمال الشيخ ابراهيم الكردي الشهيد
 زوري ثم المديني في بعض رسائله ما هيها المعكاه
 معدومات متميزة في انفسها في ان اتيا في نفس
 الامر الذي هو علم الله تعالى باعتبار عدم مغايرته
 للذات الاقدس والعلم باعتبار مغايرته للذات تابع
 للمعلوم اي متعلق به كاشف له حين كونه في الخارج
 على ما هو عليه في نفسه انتهى وهذا اصرح من الاول
 في ان العلم تابع للمعلوم حتى علم الباري يكون موضع
 المسئلة في علم الباري بدليل قوله باعتبار عدم مغايرته

ابي العلم للذات الاقدس خلافا للشعراي **واقول**
 فعلق علمه بطل بالمعدوم الممكن بحسب الارضية
 والايزاليمرتان الاولى بصورته في علمه اولا والثانية
 بوجوده الخارج في الازاليمرتة على خطا من قال لا يلزم
 القدم من تعلق علمه اولا بشخص الشيء المعدوم مع ان
 الشخص عبارة عن الهيكل المخصوص للأفراد في الخارج
 فظهر من هذا ان الصوفية يتبعوا الحكم في قولهم
 الثابت في العلم اعيان اي خفايا لا صور اي هيئات
 حاكية عن العين اي عين حقيقة في الخارج خلافا
 للممكنين حيث قالوا عند قولهم ان الشيء وجودات
 اربعة وجودا في العلم والذهن ووجودا في الاعيان
 فوجوده في الاعيان وجود حقيقي **واما** وجوده في الاز
 ها وجود مجازي خلافا للحكماء كانه عليه اللغائي
 في شرح الجوهرية اعفانهم قالوا وجود العلم في الاز هو
 ايضا وجود حقيقي فيكون قولهم خفايا في العلم
 ينحصر ذلك تامل **واما** ما قيل ان تعلق العلم لا يوصف بصفات
 ولا يتميز اذ لو وصف بصفات انقلب جهلا ولو وصف بالمميز
 كالحادث فدا جيب عنه **اما** عن الحدوث فيقال له انفسا
 وي على الفقه الاكبر من ان تعلق الصفات باسرها اي
 التميزية اضافة محضة لا وجود لها في الاعيان فهي
 متبدلة وسغيرة فلا يلزم من حدوها حد الصفات
 فمراد الشارح المغساي بالاضافة التي تبين عينا
 عن ايماريتية بالتعلق الخاصة الاختيارية

لها

لانها بعد حصول المراد نزول بخلاف التعلق الصلوي
 الازلي الذي ينعبر عنه عن المطلق الازلي فانه بعد نزول
 التعلق التميزي ويبقى بحاله كالصفة **واما** عن القلبية
 جهلا فيما سدد عند قولي **واقول** وقال الفاضل الشيخ
 ابراهيم اللقاني في شرحه الصغير على جوهرية الفسحة له ما
 نفس القدرة لها تعلقا صلوي وهو التعلق الازلي بمقتضى
 انها صالحة في الازل لايجاد والاعدام على وفوق تعلق الازل
 الازلية بهما فيما لا يزال وتبديري وهو التعلق بالحادث
 المقادير التعلق الازل بالحدوث والحادث ثم قال فان قيل
 الازلة لا تبقى بعد اليجاد ضرورية فيلزم زوال القديم
 وهو محال **اجيب** بانها صفة تتعلق بالفعل والترك
 فتخصص بانقلقت به وترجمه وعند وقوع المراد
 نزول تعلقها بالحادث مع بقائها بها كما هو تعلقها
 الصلوي بحاله ايضا وبهذا يتدفع ما يقال
 انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد
 فيلزم قدم العالم على ان المراد لا يوجب قدم العالم
 لانه معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحد
 انه في وقت ويشكل بايجاد الوما لان يكون امر مقدورا
 لا تحقق له في الاعيان ومن هنا علم ان الازلة تعلقين
 صلوي ازي وتبديري حادث كمال القدرة والكلام وقيل
 ان العلم تعلق واحد ازي فقط وهو موجود حقيقي
 يتبع عليه التبدل ليس بنسبة ولا اضافة بين العالم
 والمعلوم **واما** ان قلنا بان نسبة وضافة فلا

والفرق بين القديم والقديم
القائم بنفسه القديم هو الذي
يكون قائما بذاته عليه المسنون
غير مسبوق بالقديم
هو الذي قائم بالعدم فالسنان
كذلك القائم بالعدم
ببعض الشيء القائم بنفسه
هذا الفرق بين القديم والقديم
بينما هو القديم
بما هو القديم
القائم بنفسه القديم هو الذي
يكون قائما بذاته عليه المسنون
غير مسبوق بالقديم
هو الذي قائم بالعدم فالسنان
كذلك القائم بالعدم
ببعض الشيء القائم بنفسه
هذا الفرق بين القديم والقديم

سفر

الفرق بينهما ويؤيد انقطاع الاعداد لازمة بالو
دات الحادثة كما صرح به بعض ومن صرح بان العلم
تعلقين تعلقا اوليا وتعلقا تخيريا الفاضل الرومي
في حواشي شرح العقائد وكذلك كمال الدين المقدسي
وكذلك الفاضل ايضا وفيه تفسير فوئيدنا علم اي
الخيرين احصى لما ينو امداء وكذلك السعد في شرح
المقاصد واما انصف على من صرح بذلك لاني بعض
جملة العصر من يدعي انه ادرك الجلال السيوطي و
ان العلم بكنز السنن وافر التفسير والحديث فخر على الله
وقال لم يقل احد بان العلم تعلقين انتهى وقال ملا علي الفارسي
عند شرح قول الامام في الفقه الاكبر وتعلم الله تعالى الفاي
في حال قيامه قائما اي مثلا والافدا في حال حيابة
وصلاة وسائر مقاماته فاذا تعدى تغير عن حاله الاول
علمه فاعدا في حال فقوده اي مثاله من حاله الى حالة
علمنا تخيريا ظاهرا بعد ما كان يعلم انه سيقعد لان ذلك
العلم كاد هيناً وباطنيا كما حقق في تفسير قوله تعالى لا تعلم
من تتبع الرسول من قلبه على غيبهاته في قوله بعد ما كان
يعلم انه سيقعد لان ذلك العلم كان ذهنيًا وباطنيًا
هو التعلق الصلوي بعينه ولا فرق الا في التعبير فيقال
ان من ابت للعلم تعلقا غير التخييري فهو على خطأ عظيم
مع انه هو الخطي وقد استعمل صاحب جوهر التوحيد
قبح سمك فينا مر وهذا الفاضل باع طويل في الاعتقاد
والتفسير والحديث وسائر علوم المراد على انه من محقق

في قوله تعالى
 والاولون والاخرين
 انما كانا معا في الجنة
 من قبل ان يخلق الله
 من الارض نورا
 والاولون والاخرين
 انما كانا معا في الجنة
 من قبل ان يخلق الله
 من الارض نورا
 والاولون والاخرين
 انما كانا معا في الجنة
 من قبل ان يخلق الله
 من الارض نورا

المتأخرين ومن اين يلزم الجهل المصلي بعد ما يعلم
 سيقع في وقت المعين عند فاذا فعله فاعاد من غير
 في الظاهر علم انتقاله من حالة القيام الى حالة السجود
 وانما يلزم الجهل لو كانا معا في علمه بانه سيقع وهذا
 النزاع يقول الى القوة والقول بان فانه مخالف لما قاله المحققون
 من المتكلمين كاشي في كلام الملا على الفاري فلو كانهم بهذا
 التعلق تحت طائر البنية عليه في تفسير الآية وباليات
 فيعبر بما يقول المتأخر على هذا التعلق لانه لا يقدر ان
 يستميه بالتجزي القديم حيث هو تعلق علم لا يفعد
 اذ لا ولا بتجزي حاد لانه علم لا يستبعد ما لا يعلم
 الشارح يقول بعد ما كان يعلم انه سيقع لان ذلك
 العلم كان ذهنا وباطنا ولا بد له من اسم سميته حينئذ
 ولم يبق غير المصلي ضرورته حتى قال بعض الفضلاء
 وهو الاصول **واما** فصر تعلق العلم في التجزي فقط
 كما مر فذاك ترجح بلا مرجح وهو غير جائز عند المتكلم
 ووجهه حين كان كل صفة من صفاته الوجودية
 من الكلام والقدرة والارادة تعلقين مصلحي و
 تجزي فلم يكن للعلم التعلق واحد مع جميع الا
 شراك في الصفات التي تطلبها مرارا في التعلق به
 فلا بد من المساواة لا تدفع الترجح ولغايل القول
 يرد على مثبت التعلق التجزي القديم قدم المعلومات
 في الصور العلمية باعيانها اذ لا يتصور التجزي القديم
 وحدها بدون محالها القيام بغير الاعيان والزم منه

الصوفيين

الصوفيين الفايدين بالعدم المضاف ونظهور الاعيان
 الحاضرة الكائنة مع العجز للظهور الذي هو صفة من
 جملة الصفات للاعيان استناد الوجودها في العلم بغير
 الربوبية للباري تعالى وتقدس في الاظهار وفي الظهور
 فقط حيث لا يقدر المقدورات على اظهارها بنفسها
 من كمون بخلاف الباري الظاهر بنفسه وفي نفسه و
 مظهر لغيره من غير تخصيص **قال الشيخ** ابراهيم الكردي كوفي
 في تبينه القول على تسمية الصوفية عن اعتقاد العينية
 والاتحاد والحلول فافلا عن الشيخ محي الدين باذ الاعيان
 الثابتة لا وجود لها الا بطريق الاستفادة من وجوده
 الحقوقي برون الاشياء كلها في وجوده تعالى لا عين
 وجوده فتكون مظاهر في ذلك الاتصاف بالوجود
 اعيان ذاتها ما هي اعيانها لوجب ولا لعله كان وجود
 الحق لذاته لا لعلته وان العلم اصله الفقر في ظهور عينه
 لا في عينه وانما قلنا لانه عينه لان اعيانها لانفسها
 ما هي تجعل جعلها وانما الأحوال التي يتصرف فيها من وجود
 وعدم وغير ذلك يقع لفوقها التي من ظهور حكمها في هذا
 العين وكان الصانع ذاتي على الاطلاق فالفقر لهذه
 الاعيان ذاتي على الاطلاق انتهى **واقول** ليس الامر كذلك
 فانهم لما ارادوا بالاعيان الذوات والحفايئ وهي في حالة
 العلومية في مقام العلم غير مجعولة فيلزم من الاعيانها
 الصانع الذي يدل قوله اعيان ذاتها لا لوجب ولا
 لعلته ويدل قوله بعد ذلك فان العلم اصله الفقر

بالوجود الخارجي في عالم الكون مستند الى قولهم
 خلقك من قبل ولم يكن شيئا فانهم قالوا هي شئدية الوجود
 لا شئدية الشئ فقط وقوله تعالى اما امرنا ينبغي ان
 اردناه ان نقول له كن فيكون عن سرعة الاجاد عند
 الجمهور ولا يضر كون الشئ هنا عبارة عن شئدية
 الشئ لان المعنى على الاجاد ما اراده من الاشياء
 على طبق ما سبق وثبت في علمه اذ لا ان المعنى باننا
 في العلم اظهر من الشئ العلم الى الوجود الفعلي فاذا كان
 بغير المذهب المذكور الصفا الشئدية الوجودية الزائدة
 على الذات خوف من تعدد القدماء كيف ثبت الصوقية
 حقا بل ذاتها اذ لا في العلم للحدوث الآتية فيما لا يزال
 وليست كقوا بالوجود العلمي والظهور منه ويلزم تأويل
 قوله تعالى وقد خلقناك من قبل ولم يكن شيئا وقوله تعالى
 اولادك الانسا اما خلقناه من قبل ولم يكن شيئا اذا
 صنع الخلق لا يتعلق بالخيال والماهيات وهي بالعلم
 للزوم اجتماع العدم والوجود في محل واحد وهو محال
 فالجمل انما يتعلق بالوجود الخارجي لا بالثابت العلمي
وطاسله ان الكائنات من حيث الذات والصفات
 مستندة ومحتاجة لقدرة وتكوينه تعالى ابتداء اي
 الاعداد السابقة وانها آتية في الاعداد اللاحقة
 وعلى ثبوت الاحتياج في الجملة قدما الحكم لكن في
 اللفظ وفي الظاهر دون الحقيقة للمواضعة والمصانعة
 لاهل السنة يعني انبائهم الاحتياج لكائنا انيات

صوري

صوري لا حقيقي اذا قرارهم بالاحتياج بعد انبائهم
 القدم للعالم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ولا اولية
 الوجود ليس انهم الضاعن لاقتنار في الوجود للباري
 تعالى لكونهم يشدون اما الافلاك والنجوم والطياري
 وقد كفروا فيها قال بعضهم الحقيقة في هذه المسئلة
 ان العالم قديم في العلم حادث بالظهور لنا لا لله عز وجل
 وايضا ذلك ما قاله الشيخ الفاضل والشخص الكامل
 الشراقي في القول المبين ان الموجودات معلوم علم
 الله فكلا فتاح العلم لله فكلا لا افتتاح لمعلوم
 فهي اولية في العلم الالهي ولو كانت محدثة للزم تعدد
 جمل على العلم بها في حق الخلق وذلك محال ولعل شبهة من
 قال بقديم العالم من الفلاسفة نشأت من هذا المسئلة
 ولكن ان ارادوا انه قديم في العلم الالهي فلا خلاف بيننا
 وبينهم وان ارادوا انه قديم مطلقا فهو كفر صريح باجمل
 المبالغة انتهى **ونقول** المعلوم الممكنة المتخالفة
 الحقيقة في هذا المقام متحدة اذ هي في هذه الحالة
 بالنظر الى المقام علم وبالنظر الى الذات العلمية معلوم
 ولا معارضة في قدمها حينئذ ومن اين يلزم تقديم
 الجمل على العلم بها في حقيقة تعالى من كونها محدثة بالنظر
 الى وجودها الخارجي في عالم الكون والفساد لا
 بالنظر الى الوجود العلمي مع تعلق العلم بها حين
 كونها صورا في العلم والفايل ان يقول ارادة الفلا
 سفة من قدم العالم خلقا ما اراده اهل السنة

ن
 المل

لا محل شبهة حتى يتردد فيها ارادوه اذ هم على ما
 ذكره الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي في
 المنقذ من الضلال ثلاثة فرق الدهريون وهم طائفة
 من القدمين جحدوا الصانع القديم الفادى المذير
 للعالم وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه
 لا بصانع ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من
 حيوان كذلك كان وكذا يكون ابدا وهؤلاء هم
 الرنادقة وكيف يشاك في كفر من كان على هذا الاعتقاد
 والصف الثاني الطبيعيون وهم يثبتون لتأثير
 في الاشياء للطبيعة وينكرون الآخرة والجنة
 والنار والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاقة
 ثواب ولا لعقوبة عقاب وان النفس تموت ولا
 لا تقود فبأي معتقد باطل من هذه الاعتقادات
 الباطلة يشاك في كفر هؤلاء الصف ايضا فهم
 الصف الثالث السمي بالاهيين الذي منهم فلاحون
 المعترف بالصانع القديم الفادر المعتقد في حدوث
 العالم بالحدوث الزماني من حيث الوجود الكوني
 الخارجي وان افق الاسلاميين وعد منهم كاي مرات
 العقائد الان اسطاليسن تليده من الاهيين يقال انه
 استبقي من ذابل الكفر وبدع الاعتقادات بقايا حتى
 وجب تكمين وكثير متبعيه من حكم الاسلاميين على
 ما ذكره حكاه في المنقذ من الضلال ايضا قال الخليلي
 في حاشيته على شرح الدوايني على المضنية العالم حادث

كان

كان بقدره الله بعد ان لم يكن بمعية زمانية كما هو
 المتبادر من لفظ البعد عرفا وهي التي لا يجمع البعدين
 الفصل ولا بعدية بالذات كما زعم الفلاسفة فان هذا اللفظ
 مجرد اصطلاح منهم لم يوافقهم في ذلك واحد من المسلمين
 وقال الشيخ محي الدين في انشا الحداول والدوايد
 الشيخ اما موجود بذاته وهو الله تعالى واما موجود بآله
 وهو العالم فانه لم يكن موجودا في عينه ثم كان من غير
 ان يكون بينه وبين وجوده زمان يتقدم به عليه
 في آخر هذا عنه وقال في الباب الثامن والاربعين
 من السوفا لان كلامنا في اول موجود ممكن والزمان
 من جملة الممكنات ثم قال في الانشا وان لم يكن بين الحق
 الموجد شيئا وبين المخلوق امتداد زماني والا لزم
 قدم الزمان وهو باطل فلا يتوقف من نفي الزمان
 بين الموجد والموجودين اول موجود من العالم القول بقدم العلم
 والحدوث الذاتي الذي يقول به الفلاسفة انتهى وهذا
 صريح كالذي قبله ان مراد الفلاسفة بقدم العالم غير
 قدمه بالمعنوية اي مطلقا **وقول** فاذا لم يكن وجودا
 للزمان المخلوق عند خلق اول مخلوق من العالم يجوز ان
 يكون هناك زمان لا يتوقف على هذا الزمان الحادث
 كاقوله الشيخ الشعرازي في القول المبين فلا يخلص الموجود
 الاول من العالم من الحدوث الزماني الجملة ولا يضطر
 الى الحدوث الذاتي الذي يقول به الفلاسفة اذ اصفا
 كالاتيقا لا تشاهان هذا علمت اي بما نقله الشعرازي

10

Handwritten text in Voynich script, likely from the Voynich manuscript. The text is dense and cursive, written in dark ink on aged paper. The script is highly stylized and difficult to decipher. The page is numbered '10' in the top right corner. The text is arranged in several lines, with some words appearing to be in red ink (rubrication).

[illegible]

كقوله المتكلمون ايقاطبة بقضية ذاتية كقوله
 الفلاسفة فلا منافاة بين قول الشيخ محي الدين في انشاء
 الجداول من نفي الزمان وبين كلام الخليل من انبات
 البعدية الزمانية للعالم لارادة الشيخ محي الدين
 بالزمان الذي الزمان المحلوف لقوله والزمان من جملة
 السمكات وهو وان وجد قبل بعض افراد العالم الالهية
 لم يوجد عند خلق اول ممكن من العالم واحتمال ان
 يريد الخليل من ان اسم الجنس الذي هو العالم بعض افراد
 وهو المبدء الاول من العالم من اطلاق الكلي على خبره
 كالاشياخ وان مع احتمال انه اذا بالزمان الزمان اللامق
 به تقا حيث لم يكن العالم بجميع افراد بل الموجود الاول
 منه موجودا فيه مع موجدته تقا ازا معا بل ثم كان
 فصح ان يقال العالم حادث بالبعدية الزمانية
 في الجملة ثم قول الشيخ محي الدين في العالم فانه لم يكن
 في عيشه ثم كان من غير ان يكون بينه وبين موجوده
 زمان يتقدم به عليه فيشأ هذا عنه انتهى فيبقى
 انه ما شئ في هذه المسألة يتبع الحكم على ان العالم
 بالايحاب خلافا لما عاشر اهل السنة في انه تقا فاعل
 بالاختيار لا بالايحاب والفلاسفة يثبتون القدم
 حتى لخاص كناية العلوية والمقول والافلاك السبعة
 والنفوس الناطقة بذواتها دون صفاتها عند مفاهيم
 وبوادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها
 المنبثقة من الفادير والاشكال عند مفاهيم ونيتها عالم

والمراد بالعلم ما لا يتوقف على غيره
والمراد بالعلم ما لا يتوقف على غيره
والمراد بالعلم ما لا يتوقف على غيره
والمراد بالعلم ما لا يتوقف على غيره

الكون والفساد عندهم الى معفر فلك الفسحة
ان راي من جعل اشخاص العلوية قديمة ان
الافلاك قديمة مع شمسه وقمره ونجومه كانه
عليه الامام ابو بكر الرازي في الهداية فيكشف حكمة
بنينا وبينهم وليكن علي بالنك اذا اورد على التعاقب
الازلي الصلوحى للارادة لزوم قدم المراد ومنه
لزوم قدم العالم بمعنى ان المتعاقب بكسر اللام يطلت
متعلقا بفتح اللام باذانه في الازل فما بالك في التعاقب
التجزئي القديم للعلم حيث يلزم منه قدم المعلومات
كلها اذ لا ان يطلب العلم عند التعاقب معلوما ياراه اذ لا
علي ان العلم ما قام بالعالم بكسر اللام والمعلوم ما في
الخارج وبهذا تبين مبرجية التعاقب التجزئي
القديم وارجحية التعاقب التجزئي الحادث يعني
للزوم هذا المظهر في التجزئي القديم وهو التجزئي
الحادث للعلم تدبر اذ ما بعد هذا الا كما برهنتهم هذه
السمية اي تعلق الصفا بالصلاح والتجزئي من
اصلا كما اشعرت كانه تسمية بعض الصفات بمعنى
بعضها بالعنوية واما عندنا اي عند الماتريدية لا
يعبرون بالتعلق مطلقا في هذا بمنزلة الصلاحى الازلي
وتعلق اخر خاص اختياري اي المخصوص بالاشخاص لا
فعال الحادثة المقيدة بحسب عدوت الازمنة بالفسق
والحال والاستقبال وهذا بمنزلة التجزئي الحادث
ولامشاحة في الاصطلاح وافول المراد من العلم

الصالح

الصالح في الازل لان تعلقهما اي بالمايزات على
التفصيل في الالية تعلق علم ما يستعمل لا عدم تعلق علم
اصلا في يلزم الجهل وان علم الكلي الاجمالي بالغير
التشاهيات لا يخالف تعلقه تعلق تجزئي عند التنا
لوتناها وتجزئت يعني كسنا في المايزات على ما في
عليه قبل وجودها وانحصارها بعلمه الكلي الاجمالي
له كما هي عليه بعد وجودها مضافة الى وفاتها ما
لتفصيل فلا يلزم ما التزمه الفلاسفة تدبر ولا يلزم في
هذا التقدير من عدم تعلق العلم بالغير المتناهي با
التفصيل بقصر نقل عن بعض المحققين كما لا يلزم بقصر
في عدم تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل
اي الذاتين وعليه جواب السوطي في البدور والسافرة
فيما اوردته هل يعلم الله انفسا هل الجنة مع انها
لا تتناهي ولا تنقضي على حد واجاب بانها تعلمها
بانها لا تتناهي انتهى اي يعلمها على وجه الاجمال لان
انفسا هل الجنة التي سيدخلونها لم تكن متناهية
بعد الدخول وهذا هو الفسر الذي قبل في علمه
على وجه التفصيل مما ينافي فيه الوهم بل العقل
اذ لا ينقص وقد علمت ما فيه من الخلاف بين العلامة
سعد التفتازاني وامام الحرمين كما مر قال الامام
الرازي في تفسير قوله تعالى وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ان جميع المكات
مشارقة لله تعالى يخرجها من العدم الى الوجود

كيف يشاء والله تعالى وان كانت مقدورات غير
 متناهية الا ان الذي يخرجها منها الى الوجود
 يجب ان يكون متناهية لان دخولها لا نهاية له في
 الوجود محال انتهى **يقينه** فيكون كل موجود من
 المقدورات متناهيا ان علة الفراغ والنهاية
 الوجود في الحادث فوجود الشيء يستلزم فراغه
 ونهايته وتبقى علة تعلق الجزئيات على وجه جزئي فانه
 يعلم الكلية والجزئية حيث لا يخفى عليه شيء قال الشارح
 القيرواني عند قوله المتن والعلم المتعلق بجميع الوجبات
 والجزئات والمستحيل ان كليتها وآخرها مطلقا
 على وجه كلي وجزئي الجزئات المتناهية بالفعل اي
 بالتحقق على وجه جزئي فان العلم تعلقا قديمة غير متناهية
 بالفعل بالنسبة الى الارزاليا والمتعدي والمتحد والغير
 المتناهية كالمناهية الكلية من الممكنات والهويات
 والخصوصيات التي يستجد فيها الازال بحسب وقاها
 باعتبارها متحدة وتوجد في المستقبل فواقاها المتغيرة
 وتعلقا حادثا متناهية بالفعل بالنسبة الى المتحدات
 باعتبار وجودها الان وقيل واعلم ان المراد بالوجه الكلي
 كون العلم واحدا والمعلوم متعدد اصالا كلة عند الله
 دفعة واحدة بصورت واحدة مولفة من صور الاجزا
 متحدة ومنفصلة اليها فالموجودات كلها من الازل
 الى الابد معلومة الله حاضرة عنده كل في وقته وصور
 صيانت جزئياتها واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان

عليه بحسب اوصافه الثلاثة وحاضرة كل موجود وما
 ضوئية ومستقبلية بالنسبة الى الزمان ايضا ومثل
 هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصالا كلة العلم بالكلية الذي
 هو علم بالفعل لا بالقوة كما توهم بعضهم من التمثل المنهوي
 والمراد بالوجه الجزئي كون العلم متعلقا بالمتحد العن من حيث
 انه وحدا وزال ومثل هذا العلم المتعلق متناهيا بالفعل
 بحسب تنامي المتحدات وغير متناهيا بالقوة كالمتحد
 الابدية متغير متبدل لان تغيره لا يوجب تغيره في صفة
 العلم ولا تغيره في حقيقة ذاته تقابل بوجوب تغير اضافة
 العلم وتعلقه بالمعلومات واتحاديه ومن ثم قيدنا الجزئيات
 مع الوجه الجزئي بالمتناهية بالفعل انتهى **قوله** والاما
 قوله ومثل هذا العلم المتعلق متناهيا بالفعل لا يوجب تغيره
 في صفة العلم اي بما على ان العلم ذات اضافة او اضافة
 بنفسه يعني ان العلم اما التعلق او معنى وتعلق وعلى
 التقديرين انما يوجب تغيرا لاضافة وتعلقه بالمعلومات
 الجلي **يقينه** لا يقع التغير الا في التعلق والتغير في النسب
 لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات اي المعاني
 الوجودية بل في مفهوم اعتباري التي هي الصفات اضافة
 ولا يضر بالمقصود هذا هو التعلق بالجزئيات الحادث
 وقوله في الاول فان العلم تعلقا قديمة انما جمع العلم
 سو كانت قديمة في قوله وتعلقا قديمة غير متناهية
 بالفعل وحادثه في قوله وتعلقا حادثا متناهية
 بالفعل باعتبار التعلق واحدا بالمراد الى نفس التعلق

قوله اي بما على ان العلم
 ذات اضافة او اضافة
 بغير اضافة تغيره في الذات
 ولا في الصفات التي هو عبارة
 عن معنى العلم المتعلق بنفسه
 هذا المعنى العلم المتعلق بنفسه
 بغير اضافة او اضافة
 لان اضافة او اضافة
 لا يوجب تغيره في ذاته
 ولا في صفاته بل يوجب تغيره
 في تعلقه بالمعلومات
 الحدود المتعلق بالعلم
 المعنى العلم المتعلق بنفسه
 او العلم المتعلق بنفسه
 الجزئي بكونه متناهيا بالفعل

فقط تعلق اذلي قديم وهو الصلوحى ومن الارزاقى التعلق
التجيزى القديم وتعلق تجيزى حادث في الارزاقى فلا
يظن انما شرحه القيروانى عند قوله فان للعلم تعلقا
قديم بقوله والمتجددات الغير المتناهي يعنى من
تعلقاته الجازية والخصوصيات التى يتجدد فيها الارزاق
بحسب اوقاتها باعتبار انها يتجدد وتوجد في المستقبل
في اوقاتها العينة مقرر للتعلق التجيزى القديم اذا
المتجزا لا لا يتجزا فيما لا يزال الامة من تحصيل
الحاصل في تغير التعلق الصلوحى اذلي لقوله فان
للعلم تعلقات قديمة اى اذلية ولم يقع التجيزى في
الارزاقى لان العلم المتعلق قديما بالارزاقى تعلق
علم بذاته او علم بعلمه من الواجبات وكقولنا علمه
بالمستغبات اى بانها متمتعة الوجود على وجه التجيز
حيث لا كلام في صحة هذا التجيز اذلا دون التعلق
الذى متعلقاته الجازيات باعتبار الوجود كوجود
التجددات التى توجد بحسب اوقاتها في المستقبل
كقولنا فضعف قوله من قال ان ليس للعلم اتقوا
فقط وهو تجيزى قديم مع كونه ترجحا لامرج كما
مر من جملة ادلتنا بعلمه بالجزيات **قوله** لا يتقوا وما
تسقط من ورقة الاعمى الامة حيث لم يفلحها
تسقط من التى ستصير ورقة الاعمى بل اراد ما وجد
بالفعل في الخارج ورقة وكل ما وجد في الخارج جزي
وكونه على وجه جزي حيث ذكره علم ورقة متناهية

ساقطة

ساقطة مخصوصها في وقتها العيز لا علم ورقة ساقطة
بعض جملة اوراق تساقطة دفعة واحدة يصور
واحدة غير مضافة الى الارزاقى حتى يكون على وجه
كل **قوله** فاعلم ان علمه تعلقا بتعلق جميع الواجبات
والجازيات والمستحلات **قوله** ان الغرض عند قول الشئى
ولا يخرج عن علمه شئ من الاشياء كلها موجودها ومعدنها
ممكنها وممتنعها عينها وعرضها كلها وبغيرها حقيقة
واعتبارها انتهى **قوله** الضعيف قاسم على مسيرة ابن
المصام **قوله** طائفة من الفلاسفة ان الله عالم بالكلية
والجزئيات على الوجه الكلى لا على الوجه الجزئى وجها
بان الجزئيات في معرض التغير والعلم بها ايضا كذلك
لان العلم حكاية ومثال فاذا كان المعلوم متغيرا كان
مثاله متغيرا كونه مطابقا له والا فليكن علما انما
الطبايع الكلية فلما اتسع عليها التغير اتسع تغير العلم
بها والعلم بالجزئى على الوجه الكلى هو ان يعلم الجزئى
بماله من المغايرة الكلية دون تعلقه بزما معين
كما يعلم جلوس معين ما نجلوس انسان طويل كات عالم
الخير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس في يوم كذا في
فهر كذا في موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس
ثبتي الا وقد اعتد فيه لانه جلوس وقع او واقع الان
اوسيقع فينبذ فعلم ذلك على الوجه الكلى لا على
الصفات جميعها كليات وتقييد الكلى بالكل لا يخرج
عن كونه كليا **الجواب** ان العلم اما التعلق ومسمى

ذاتا فاعلم ان على التغير لا يقع التغير الا في التعلق
 والتغير في الشيء لا يوجب التغير في الذات ولا في شي
 من الصفات انتهى **واقول** اولاً في ثبوت العلم بالخرى
 على وجه كلي فيه نظر اذ قوله عند طلوع الشمس وقوله
 في يوم كذا او في شهر كذا ظاهر بكونه موقفاً
 بالزمان وقد قالوا الكلي لا يدوان لا يكون
 متعلقاً بزمان معين او بزمان غير معين
 ان لا يكون موجوداً في الخارج وجماعهم في موضع
 من الكلي فيه منافية من التامل اذ كون الشيء في
 موضع كذا اي في المكان المعين يلزم ان يكون خارج
 الذهن وما وجد خارج الذهن فهو جرمي فليحذر
فاقول ثانياً ان توهم وتقييد الكلي بالكلي لا يفي
 عن كونه كلياً ليس مسلم اذ الشيء المحمل والمهم كلما
 تقييداً بوضايف زادت تعافاً وتقييداً ووضوحاً
 وكيف يستوي قولك جاني الخارج مع قولك جاني الخارج
 جارك حتى يقال تقييد الكلي بالكلي لا يخرج من كونه
 جماعاً مع ان الخمين قالوا تقييد المعارف بالوصايف
 يزيد وضوحاً وتقييداً وتقييد النكرة تحيضاً فيدفع
 بعض الاشراك **تأمل قال** الملاحسين الواعظ الربيعي
 في رسالة القها في جواب سؤال ورد عليه يقول
 السادة العلماء فيمن قال ان الله تعالى لا يعلم بالخرى
 هل يكفر مع انه ليس مراده في علمها مطلقاً بل في
 علمها على وجه جرمي وهو مستوف بان الله يعلم

الجزئية

الجزئيات لكن في ضمن كلياًتها وسبب هذا قياس علم
 الله تعالى على علمنا الحادث حيث لا يدرك العقل الا
 الكليات اذ ارفع النظر عن الالات والعقل يدرك الجزئيات
 في ضمن كلياًتها وايضاً زعم ان الله تعالى لا يعلم الجزئية
 على وجه جرمي لا علمها على وجه جرمي يلزمه تكثر العلوم
 اللازمة له تكثر العلوم المستور للجزئي اللازم الحروف
 وما لا دليل الصحيح على ان الله تعالى يعلم الجزئية على وجه
 جرمي انتهى فانته **واقول** اولاً قوله وسبب هذا قياس
 علم الله تعالى على علمنا الحادث ليس مما نحن فيه لان الله
 عالم بالصفة عندنا وبالذات عندكم لا بالفضل
 ولا بالصفة الزائدة على الذات وانما يرد هذا على من
 اثبت العقول العشرة للافلاك بان العقول تدرك كليات
 الافلاك لا جزئياتها فاجابوا بانها نفس غير العقول
 يسمونها نفساً منطبعة بها تدرك جزئياتها **واقول** قال
 بعض المتكلمين العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به
وقال الحكماء العلم هو الصورة الحاصلة من شيء عند
 العقل فنسب الخلاف بين الفريقين في العلم مبني على اختلاف
 في الوجود الذهني فمن انكره جعل العلم اضافية متصورة
 بين العلم والمعلوم هي السبابة بالتعلق اوصفة حقيقية
 ذات تعلق ومن اثبت من الحكماء وغيرهم اختلفوا في
 ما يشي من ان العلم ليس حاصل قبل حصول الصورة في
 الذهن بدهة واتفاقاً بل حاصل عند بدهة واتفاقاً
والحاصل مع امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقول

الذهن بها من المبدأ الفياض واصافة مخصوصتين
 العالم والعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الاول
 فيكون من مقولة الكيف وبعضهم الى الثاني فيكون من
 مقولة الانفعال وبعضهم الى الثالث فيكون من مقولة
 الاضافة وايضا ذهب بعض الحكماء الى ان المدرك
 للكليات والخبرات المجردة هو النفس الناطقة
 والخبرات مادية مؤلفات القوى الجسمانية وبعضهم اي
 محققهم قالوا ان المدرك للكليات والخبرات
 مجردة او مادية هو النفس الناطقة ونسبة الادراك
 الى قواها كشبه القطع الى السكين وبعد اختلافوا في
 ان صور الكل ترسم في النفس الناطقة او صور الكليات
 والخبرات المجردة ترسم في النفس وصور الخبرات
 الجسمانية في الآتها فذهب جماعة الى الاول واخرون
 الى الثاني كذا في الحاشية المبررة على الشرح للجلال
 الذي في على التهذيب هكذا في علمنا واما علم الله
 بتارك وتعام مطلقا فتفقوا المتكلمون والحكما
 على انه عالم على الاطلاق وتناه شدة منه من قدما
 الفلاسفة لا يعابهم الا أنهم يختلفون في طريق
 الاثبات فليست كلين طريقان الاول ان فعله
 يتما محكم خال عن وجود الخلق ومشتل على حكم
 ومصالح متكررة وكل من فعله كذلك فهو عالم مائه
 عالم المشتق يدل على علية الماخذ وهو العلم وهو
 سفة ذاتية له ليست عين ذاته ولا غيره بل صفة

زائدة

زائدة على ذاته قائمة به امتضا يجابيا فالمقدمة
 الاولى ظاهرة لمن نظر في الافاق والافق وتامل
 ارباط العلومات بالسفلية سيما اذا تامل في الحيوان
 وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة
 لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان
 واعضائه التي قد كثرت عليها المجلدات **واما** المقدمة
 الثانية التي هي كل من فعله كذلك فهو عالم مني خبر
 وينبذ عليها ان من راي خطا حسنا يتفطن للفاط
 فيحبه عذبة رقيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة
 ان كاتبه عالم وكذلك من يسمع خطبا مناسبيا
 لل مقام من يخص يضطر الى انه يحرم بانه عالم وفيه ما فيه
 تامل الثاني انه يتما قادر لما وكل قادر فهو عالم لان
 الفادر هو الذي يتفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور
 ذلك الامع العلم وهو صفة اذلية قائمة بذاته
 يتما وفيه ما فيه فتامل **واعلم** ان الصفة للشيء ما
 ان تكون متفردة في الموصوف غير متضمنة لاصافة
 الى غيره كالسواد للجسم والشكل والحسن والقيح
واما ان تكون متفردة في الموصوف متضمنة لاصافة
 الى غيره وهذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين احدهما
 ما لا يتغير بتغير المضافة اليه مثل القدرة على تحريك
 جسم ما فانها صفة متفردة في الموصوف بالتحكم
 اضافة الى امكاني من تحريك الاجسام بحالها الزوما
 اوليا ذاتيا فالقدرة لا تتغير احوال المقدور وعليه

في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كبر
 مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم ما بين
 العين وما تحت الصدور يعلم السر واخفى فقد بين
 ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشياء كلية او جزئية
 على تقدير وجود الكلي **واما** تغير المعلومات
 وتكثرها فلا يستلزم لا بتغير الاوضاع وانما
 لا الصفة القائمة بذاته تعالى **واما** القياس البني
 في احتياجها الى الالة فهو قياس الغائب على الشاهد
 فلا يلزم من احتياجها الى الالات احتياجها اليها
 لان له صفة لا ينفك بذاته يدرك بها اي شئ كان
 وعلى اي وجه كان كما قررنا قدام وعلم ايضا
 من طريق الحكم ان كل ما يقر بها لا يؤمن الا علم
 كلي لان ما علم بما هيته المجردة كما استفيد من الثاني
 يعلم علم كلي فان لمعلوم كذا اما واحد كذا الطريق
 الاول اوقع كونها معلقة بكذا كذا الطريق الثاني
 هي كلية وكونها معلقة بكذا كذا كلي ايضا وتفيد الكلي
 بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تعيين
 به مرة واحدة ومنها عمل تام فانهم زعموا ان العلم
 التام بخصوصيته يستلزم العلم التام بمخصوصياته
 معلولاتها الصادرة عنها بتوسطا وتغير بتوسط
 وادعوا ايضا ان علمه تعالى بالجزئيات من حيث
 هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية
 فما عترض عليهم نصر الدين الطوسي وقال انهم

ادعاهم

ادعاهم الدكا قد تناقض كل منهم ههنا فان الجزئية
 معلولة له كالكلية فيلزم من قاعدتهم المذكورة
 رة علمه بها ايضا لكنهم التجاوا في دفعه الى
 تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير
 كاهودا با ربا العلوم الحقيقية فانهم يحسبون
 قواعدهم بوانع تمنع اطرافها وذلك لا يستقيم
 في العلوم الحقيقية وقال جمهور الفلاسفة لا يعلم
 الجزئية المتغيرة والا فاذ علم مثلا ان زيد في الدار
 الآن **ثم** خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم
 ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله ولا
 يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة اخرى والى
 يوجب الجهل وكلاهما ينقض يجب تنزيهه عما عنه
قالوا وكذا لا يعلم الجزئية المتشككة وان لم تكن
 متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على انها لا
 ادراكها انما يكون بالاحتجابية وكذا الحال في
 الجزئية المتشككة المتغيرة اذ قد اجتمع فيه المانعان
 بخلاف الجزئية التي ليست متشككة ولا متغيرة فانه
 يعلمها ولا محذور كذاية يتجاوزات العقول **ثم**
 منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات
 كما مر لان العلم اما اضافة محض او صفة حقيقة
 ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني
 يتغير اضافاته فقط وعلى تقدير ان لا يلزم التغير
 في صفة موجوده بل في مفهومه اعتباري وهو جائز

وادراك المتشكك أي تشكك كان انما يحتاج الى الآلة
 جسمانية اذ كان العلم الصواب الحاصلة واما
 اذ كان اضافة محضه او صفة حقيقية ذات
 اضافة بدون الصواب فلا حاجة اليها تامل واجاب
 عند ايضا مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة
 بان العلم بوجه الشيء والعلم بانه سيوجه واحد فان
 من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا اغتد حصول
 الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذ كان علمه
 هذا مستمرا بلا غفلة فربلية له وانما يحتاج
 احدها الى علم اخر متحد ديملم به انه دخل الآن
 نظيران العقلية عن الاول والباري تعالى يسمع عليه
 العقلية فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
 فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الوجود تغير في علمه
 وهذا **الجواب** ما هو من قول الحكماء علمه تعالى ليس علميا
 زمانيا كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة
 متعينة فانه واقع في زما مخصوصا ماضيا وحال
 او مستقبل **واما علمه تعالى** فلا اختصاص له بزمان
 اصلا فلا يكون ممتا حال او ماضيا ومستقبلا فمن كان
 علمه ازلما محيطا بالزمان وغير محتاج في وجود
 اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في
 حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه سبحانه عالم
 عن جميع الحوادث الجزئية وازمنة الواقعة
 هي فيها لان حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الآتي

وبعضها

وبعضها في المستقبل فان العلم بهما من هذه الخبيثة
 يتغير اي توقف بل يعلمها علما متعائلا من الدخول تحت
 الازمنة ثابتا بدلا من الوجود اذ لا يزال الى الابد
 معلومة له كل في وقته وليس في علمه كاو كان وسيكون
 بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
 الجزئية واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان
 فيها بحيث اوصافها الثلاثة اذ لا تنطبق لها بالنسبة
 اليه ومن هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا
 كالعالم بالكلية **قال** قطب الدين الرازي هذا معنى
 قولهم انه يعلم الجزئية على وجه كلي لا ما توهمة
 بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئية واحكامها
 دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال الكمية
 وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعللة يوجب العلم
 بالعلول بناء على ما توهمون كذا في شرح المواقف
 وكذا **قال** صاحب المحاكمات ونقله قاضي مير **وقال**
 احمد الجندي محشيا الخبائي **واعلم** ان معنى قولهم
 ان الله تعالى لا يعلم الجزئية على وجه جزئي انه لا يعلم
 على وجه يكون علمه زمانيا مخصوصا بزما دون
 زمان بان يصح ان يقال حصل الآن او قبل او لم
 يحصل بعد ويستحصل في زما قريبا وبعيدا لا بمعنى انه
 لا يعلم الجزئية بخصوصه بل جميع الاشياء جزئيا او
 كليا حاضرة عنده من الاول الى الابد وعالم بخصوصيات
 الجزئية واحكامها على ما كان عليه وسيكون علما مستمرا

لا تبدل ولا تغير فيه بتغير الأزمان والأحوال
من الوجوه كعلمه يقابلا الأمور الكلية انتهى فهذا التو
حيها تدل على أن لا ينفروا عنهم ما أشبهوا نقصا
في شأنه تقا بل نفوا النقص بعقلهم وأيضا قال
صاحب الفكر عشتيا للخيالي أن مراد الحكماء
بقولهم الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي
يتبادر من العبارة أنه عالم بالخصوصية الجزئيات
لكن علمه بها على وجه كلي أي وجه لا يتسع
من فرض الشركة فيها وتحقيق ذلك أن المنع عن فرض
الشركة إنما بواسطة الإدراك الحسي بواسطة تخير
المدرک الايريانيك اذا رأت شيئا من بعيد ولا تعرفه
بخصوصه بل تشكك انما الشاؤفيس وغير ذلك لا يتبعك
ذلك الشيخ عن فرض الشركة فيه واذا انصرفت امر
علمت مخاطبك جميع ما انصرفت منه حتى صار الخيال
عالم بجميع ما تعلمه منه لكن ذلك الامر المرئي جزئيا
عندك كلياً عند مخاطبك مع انه معلوم كما بوجه
واحد فاذا يجوز ان يكون شخص واحد بوجه واحد
معلوم العالمين ويكون عند احدهما جزئيا بواسطة
ان ادراكه لذلك مزيد لك الوجه بالحس وعند
آخر كلياً بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه
لا بالحس وعلى هذا يكون البار تقابلا بالخصوصيات
الاشياء ولا يغرب عن علمه شيء من الجزئيات بوجه من الوجوه
كما لا يترتب عنه شيء من الكليات فيكون كلامهم محقق

مولد لما ذهب اليه المتكلمون مع انه عالم بالاشياء
الجزئيات بخصوصياتها فلا يقع تكفيرهم في ذلك وما
تقرر عند الحكماء هنا ان علمه بخصوصية الاشياء
لا يمنع عن فرض الشركة فيها بخلاف اختصاصها ولم يتم دليل
سمعي على ان علمه يقابلهما يتسع عن فرض الشركة فيها حتى
يستقيم تكفيرهم في ذلك فان كانوا في خطأ فهو دحض
جواز لزوم العلم بخصوصية الاشياء عما منع عن فرض
الشركة لانه عدم شمول علم البار تقا بجميع الاشياء
والمفهوم اليه ان يعلق العلم بها ولزوم الكفر
انما هو من الثاني دون الاول هذا حق الفال والمقل
الوما قيل ويقال انتهى فهذا الشارح ايضا واقوة عدم
التكفير لانه لم يثبت عند نقص قال حسن علي عشتيا
شرح المواقف قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة لاشك
ان هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه و
لهذا الكفر الفلاسفة فلا وجه ليقى علمه تقا بالجزئيات
المتغيرة بناء على لزوم التغير والجهل على تقدير العلم
بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلزم احدهما
دون الآخر وقد يفتبر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية
من حيث جزئيات جسمانية وان كان كمال الموجودات
ان ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نفسا تاما من وجه لا يستلزم
التجسم والتركيب فلا استحالة في عدم نبوة للواجب
تقا واستخبر بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك
الجزئيات الجسمانية يحتاج الى الات جسمانية وقد تحقق ان

هذا لا يحتاج غير مسلم بالنسبة الى الواجب تعالى انه قال
 للامم الا ان الله في رخصته الله واشهر عنهم انه تعالى اعلم
 الجزئية المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي
 مختص في الخارج فيها وقد تكثر تشييع الطوائف عليهم
 في ذلك حتى ان علامة الطوسي مع توغله في الانقصار
 لهم قال في شرح الانشادات **واعلم** ان هذه السياقة تشبه
 سياقة المنها في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها
 في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلية يوجب
 العلم بالمعلول اذ لم يكن كليا لم يكن ان يحكم بالجامعة
 علم الواجب بالكلية وان كان كليا وكان الجزئي
 المتغير معلولا لانه اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به
 لا محالة فالقول بان لا يجوز ان يكون عالما به لا امتناع
 كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
 الكلي بما اخرج يعارضه في بعض الصور وهذا ادب
 الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
 في المباني المقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها
 فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من ما اخذ
 وهو ان يقال العلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول ولا
 يوجب الاحساس به وادراك الجزئية المتغير من حيث
 هي متغير لا يمكن الا بالادراك الجسمانية كالهواسما
 يجري مجراها **قلت** حاصل مذهب الملاسفة انه تعالى
 يعلم الاشياء بانحو المقتل لا بطريق التخييل فلا يوجب
 عز علم الله تعالى مخالفة ذرة في الارض ولا في السماء

كن

لكن علمه تعالى لما كان طريق العقل لا يكون ذلك العلم
 مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان يكون
 بعض الاشياء معلومة له بخصوصية تعالى عن ذلك علوا
 كبيرا بل ما يدركه المخلوق على وجه الاحساس
 والتخييل يدركه هو على وجه العقل والاختلاف في نحو
 الادراك لا في المدرك فان التخييل ان الكلية والجزئية
 صفات للعلم وتبا يوصف بهما العلوم لكن باعتبار العلم
 وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بان تعالى لا
 يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا كان كفرا
 ومن كفرهم حكامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم
 فيه من الفلاسفة والامام الغزالي في المنقذ من الضلال
 ومجموع ما غلط فيه الفلاسفة عشرة مسائل وقد ذكر
 في ثلاث منها وهي قولهم ان الله لا يعلم الجزئية وفي
 انكارهم المعاد الجسماني وقولهم العالم قديم وفيما عدا
 لسوا الى البدعة والضلالة **قلت** بعضهم والتكفير الذي
 صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي
 علمه تعالى بالجزئية على وجه الذي يفرضه في علمه تعالى
 ببعض المعلومات **قلت** الشيخ زين بن نجيم صاحب البحر الرقيق
 ناقله عن جميع الجوامع وشروحه ولا تكفر احدا من اهل
 القبلة ببدعة كتمكري صفات الله تعالى وخلفه
 افعال عباده وهو اذ رويته يوم القيمة ومثانيهم
 اما من خرج ببدعته من اهل القبلة كتمكري مدونه
 العالم والبعد والحشر للاجسام والعلم بالجزئية

٢٦
 في مسألة
 ما غلطوا فيه من عقولهم
 في مسألة

٢٧
 القول بان العلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول ولا
 يوجب الاحساس به وادراك الجزئية المتغير من حيث
 هي متغير لا يمكن الا بالادراك الجسمانية كالهواسما
 يجري مجراها **قلت** حاصل مذهب الملاسفة انه تعالى
 يعلم الاشياء بانحو المقتل لا بطريق التخييل فلا يوجب
 عز علم الله تعالى مخالفة ذرة في الارض ولا في السماء

Copyright

University

فلا نزاع في كفرهم لا تكارهم بعض ما علم في الرسول
 به من كون انبي **قال** حسين الخليلي على الدوام
 واشهر عنهم اي عن الفلاسفة انه يتا لا يسلم
 الجزئيات المادية بالوجه الجزئي يعني ان ادراك
 الجزئيات كمال في حقا لان لنا الات جسمانية
 ندرك بها الجزئيات ونفي الالة الجسمانية في حقه
 تتا واجب مع ان الجزئيات لا تدرك الا بها فيلزم
 انبات الجمل لا فضا انه الي نفي علمه تتا بعض المعلوم
 وهو ك**قال** الشيخ في الاشارات فالواجب للوجه
 يجب ان يكون علمه زمانيا بل يجب ان يكون علمه
 بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان
 والذهر انبي وحمل الطوسي الوجه المسمى
 بعلامه على وجه الكلي فاعترض عليه لكن قال
 بعضهم اما القول بان ادراك الجزئيات المتغيرة
 من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالة الجسمانية
 فمنوع بل انما هو بالقياس اليها بالنسبة الي
 الواجب تتا يعني فلا يلزم من احتياجه تتا اليها لان
 العلم القديم صفة يتا في بها احاطة حقائق جميع
 الاشياء على ما هي عليه حتى انه يدرك بها بالحواس
 يحتاج معرفة من المخلوق الى حواس فيعلم به اي شيء كان
 وعلى اي وجه كان وقد قال حسن جلبي خارج المواقف
 قد استدل على نبوت العلم له تتا بالنسبة الي الكلمات
 والجزئيات كادكره استاذ في الزجريات عدم العلم

بما لا يمكن ان يكون العلم القديم صفة يتا في بها احاطة حقائق جميع الاشياء على ما هي عليه حتى انه يدرك بها بالحواس يحتاج معرفة من المخلوق الى حواس فيعلم به اي شيء كان وعلى اي وجه كان وقد قال حسن جلبي خارج المواقف قد استدل على نبوت العلم له تتا بالنسبة الي الكلمات والجزئيات كادكره استاذ في الزجريات عدم العلم

شأنه

شأنه ان يعلم فيه جمل ولجل نقصه يجب تنزيهه تتا عنه
 فوجب نبوت العلم العام له انبي فظهر من كلامه ان
 يكون عالما بكلها على السوا لان لا يعلم الجزئيات اي في
 ضمن الكلية لان هذا الكلام يورد في اثبات علم الجزئيات
 له تتا بالقوة في ضمن الكلية وهذا نقص وتنزيه
 الواجب تتا عن النقص سواء كان نقصا في الجملة او نقصا
 بالجملة واجب **فايد** **اخري** قال الشيخ في الخرائي
 في شرحه على السوسية عند قوله قد علم ان علمه تتا
 يتعلق بجميع الواجبات والمجازات والمستحيلات ومن
 جملة الواجبات علمه تتا فيستلزم علمه بعلمه معلوم له
 بنفسه علمه ولا استحالة عقلا في صفة كاسفة لنفسها
 والغيرها **واعلم** ان علما يتعلق بالجمال وعلمه تتا
 ايضا يتعلق به لكن علمه متغير انه لو وجد ذلك
 المستحيل لترتب عليه كذا وكذا من المفسد وليس
 علما كذلك **وقال** بعضهم تتا علم الله بالجمال انه تتا
 بعلمه من حيث الصفة يتا بعلمه عدم وجود وهو
 الذي حكم عليه بعدم الوجود لا بمعنى انه تتا بعلم
 حقيقة المستحيل اذ هي معدومة بل بمعنى ان تتا علمه
 بالجمع بين التقضيتين اي بكونه وحقيقة المستحيلة و
 معنى بكون حقيقة المستحيلة يعني بوجوده والوجود
 فلا يكون تصورا لاحكم فيه لان علمه بالجمال ادلا على
 بغيره انه لا يوجد يقوم مقام ايقاع النسبة الكلية
 من الحاد ان يكون زجيل التصديق ان لا يقال في

قال الخليلي على الدوام
 ان علم الله تعالى
 لا يتا بالجزئيات
 بل يتا بالكلية
 لان علمه بالجمال
 ادلا على بغيره
 انه لا يوجد
 يقوم مقام ايقاع
 النسبة الكلية
 من الحاد ان يكون
 زجيل التصديق
 ان لا يقال في

وقد علم ان علمه متغير انه لو وجد ذلك المستحيل لترتب عليه كذا وكذا من المفسد وليس علما كذلك وقال بعضهم تتا علم الله بالجمال انه تتا بعلمه من حيث الصفة يتا بعلمه عدم وجود وهو الذي حكم عليه بعدم الوجود لا بمعنى انه تتا بعلم حقيقة المستحيل اذ هي معدومة بل بمعنى ان تتا علمه بالجمع بين التقضيتين اي بكونه وحقيقة المستحيلة ومعنى بكون حقيقة المستحيلة يعني بوجوده والوجود فلا يكون تصورا لاحكم فيه لان علمه بالجمال ادلا على بغيره انه لا يوجد يقوم مقام ايقاع النسبة الكلية من الحاد ان يكون زجيل التصديق ان لا يقال في

في علمه تعالى انه تعالى
 لا يوجد معدوم تحكم عليه باحد الحكمين فقد
 يتركب في حقنا بان الحكم على الشيء فرع عن تصوره
 والمستحيل لا يتصور وجوده فكيف الحكم عليه وجار
 بان تصورنا في الجمع لكن من جمع الخلفين
 كما قال الخراساني كالحركة والبياض واقول كالكلام
 والشهود ولكن لا واحد من المثالين مراد هنا بل
 المراد من جمع الخلفين هنا تصور صورة المستحيل
 بامر يناسبه لو وجد وحقيقته بالمعدومية لا حقيقة
 بقينها اذ هي معدومة وصورة الشيء هيئته وسكته
 لا ماهيته فيكون من جمع الخلفين في الجملة لا جمل
 الحكم عليه بانه لا يوجد لا يقال جمع الخلفين من قبيل
 الجائز ونحن في المحال لاننا نقول ان جميع التقييد
 ببيان كيفية تعلق علمه تعالى بالمحال بمعنى التصديق
 ببيان كيفية الاضافة على ان العلم اضافة واصفة
 حقيقة ذات اضافة الى ما لا تحقوله اصلا وجميع
 الخلفين ببيان كيفية الحكم على المحال من الخلق
 والمحال ان المحال لا حقيقة له حيث يتصور وجوده لا جمل
 الحكم عليه لا ببيان حكم عدم اجتماع التقييد وجزا
 جميع الخلفين ففي حق الخلق تعلق العلم بالمحال من جميع
 التقييد وفي حق الخلق من جميع الخلفين للفرق بين
 كيفية تعلق علم الخلق بالمحال وبين تعلق علم عباده
 ويؤخذ هذا من كلام صاحب اشارات المرام

حيث قال وعلمه تعالى يعلم بالمعدوم والممكن والمعدوم
 المتع من غير ان يقض بثبوت شيء في الجملة اي بان لا يتصور
 للمستحيل وجود اصلا بل يتناول علمه بالمحال من اول
 الامر بانه لا يوجد لكن لما كان الادراك اضافة او مضافة
 ذات اضافة فاعمل العلم بالمعدوم شيئا المستمات
 اذ لا تغفل الاضافة الى ما لا تحقوله اصلا لزم في
 التقييد عنه القول بالصورة في الكل اي بالثبات
 الصور للاشياء سواء كان من المعدوم الممكن
 او من المعدوم المتع في علم الباقي وفي ذهن
 الحادث وهو وجود غير حقيقي على مذهب اصل
 السنة خلافا للفلاسفة وهو تصور الاشياء الثابتة
 في علمه تعالى لتعلق الاضافة بالنسبة الى علمنا لا جمل
 الحكم عليه انتهى فالعبارة التي اطلق فيها التصديق
 على علمه تعالى معناه انه يعلم عدم وجود الشيء وهو
 الذي حكم عليه بعدم الوجود لا بمعنى انقاع النسبة
 لانه يلزمه الجهل وهو محال فانفق المانع لاطلاق
 التصديق والمخير له بهذا التقرير ويمكن ان يقال انما
 يمتنع اطلاق التصديق على علمه تعالى ان قسناه بالا
 دراك الذي هو وصول النفس الى المعنى وامان
 قسناه بما يناسب المقام فلا يمتنع الاطلاق ثم قوله
 علمه بالمحال يعني انه لو وجد ذلك المستحيل لترتب عليه
 كذا وكذا من المفاسد وقوله وقال بعضهم تعلق علم الله
 بالمحال انما يعلمه من حيث التصديق بمعنى يعلم عدم

وجوده وهو تقيما الذي حكم عليه بعدم الوجود كلا
 القولين من قبيل التصديق اذ قوله لترتيب عليه كذا وكذا
 من القاسدية ما يفيد انفاع النسبة الحكمية وان لم
 تقع بالفعل وكذا في قوله يعلم عدم وجوده بمعنى
 المستحيل لا يوجد او معدوم فهو من قبيل ما فيه ما فيه
 عن النسبة الحكمية حيث علم الحال اذ لا ينفرد
 تأمل فكلما التقدير من قبيل التصديق ان الاول
 من الصور يقابل الثاني الذي هو التصديق غاية
 ما هنا ان العبارتين المختلفتين من واحد المال متعدد
 الاعتبار ثم قوله لا يقال في علم الله انه تصور اي لان
 التصور فقط انما هو للجهل بالنسبة والله سبحانه وتعالى
 منزه عن ذلك **واما** ان اكثر الحكمين تحاشون عن
 وصف علمه تعالى بالتصور او بالتصديق **قال** السعد لفتا
 زاني في التهذيب في تشييم العلم العلم ان كان اذعانا
 للنسبة فتصديق والا فتصور مراده الحادث اخذا
 من قول شيخ الاسلام زكريا الاضاري رحمه الله تعالى
 على لفظة الجاهل للتركيب ما فيه العلم الحادث
 ينقسم باعتبار تعلقه بغيره الى تصور وهو ادراك
 الماهية من غير حكم عليها بنفي وايجاب والى تصديق
 وهو ادراكها مع الحكم عليها بنفي وايجاب انتهى فالعلم
 القديم لا تصوري ولا تصديقي بل صفة تنكشف
 المعلومات عند تعلقها بها كما في اتمام الدراية وفيه
 انه يلزمه ان يكون الاشياء كانت متعلقة عليه تعالى قبل

تعلقه

تعلقه بمعلقاتها انكشف وهو حال لزوم الجهل
 قبل تعلقه على ان العلم اضافة وقد اوجب عنديات
 هذه القبلة ليست حقيقة زمانية وانما هي رتبة اعتبارية
 رتبة يعين لما كان العلم نسبة تأخرت عن الطرفين رتبة
 فقط اي في الاعتبار لاحقيقة زمانية والتعريف السليم
 من الخدش للعلم على انها صفة حقيقية ذات اضافة كما
 اضافة بنفسها وهي صفة يتالي بها احاطة جميع الاشياء
 على ما هي عليه **قال** الميولي في شرح السلم عند قول المتن
 انواع العلم الحادث ادراك مقدر وهو ليس بشيء لا يحل
 نسبة حكمية او مشتملا على ما فيه نسبة الاشياء حكمية
 كادراك نبوة زيد لمسر ومحوها **ثم** قال وتفسير السلم
 بالحادث للاختراز عن علمه تعالى اشعارا بترده عن ان
 يتصف علمه بالتصور او بالتصديق اذ كل منهما مقدر بالادراك
 الذي هو وصول النفس الى المبدء ولان التصور حصول
 الصورة وهو من عوارض الاجسام انتهى **واقول** اما التصور
 انما يكون للجاهل بالنسبة وهو عليه حال فضلا عن ان
 حصول الصورة من عوارض الاجسام ونحن في المعاني
واما التصديق انما يتبع اطلافة على علم الله تعالى ان
 فسرناه بمعنى العلم المحيط للاشياء على ما هي عليه مع الحكم
 على مبدءها بنفي وعلى حكمها باثبات فلا يتبع اطلافة
 التصديق عليه فتأمل وعليه كلام الخراساني فلا منافاة
 بين ما قاله الميولي وبين كلام الخراساني وان علمه
 تعالى من قبيل التصديق بهذا المعنى لان من قبيل التصور

قوله العلم الذي هو تقيما الذي حكم عليه بعدم الوجود كلا
 القولين من قبيل التصديق اذ قوله لترتيب عليه كذا وكذا
 من القاسدية ما يفيد انفاع النسبة الحكمية وان لم
 تقع بالفعل وكذا في قوله يعلم عدم وجوده بمعنى
 المستحيل لا يوجد او معدوم فهو من قبيل ما فيه ما فيه
 عن النسبة الحكمية حيث علم الحال اذ لا ينفرد
 تأمل فكلما التقدير من قبيل التصديق ان الاول
 من الصور يقابل الثاني الذي هو التصديق غاية
 ما هنا ان العبارتين المختلفتين من واحد المال متعدد
 الاعتبار ثم قوله لا يقال في علم الله انه تصور اي لان
 التصور فقط انما هو للجهل بالنسبة والله سبحانه وتعالى
 منزه عن ذلك **واما** ان اكثر الحكمين تحاشون عن
 وصف علمه تعالى بالتصور او بالتصديق **قال** السعد لفتا
 زاني في التهذيب في تشييم العلم العلم ان كان اذعانا
 للنسبة فتصديق والا فتصور مراده الحادث اخذا
 من قول شيخ الاسلام زكريا الاضاري رحمه الله تعالى
 على لفظة الجاهل للتركيب ما فيه العلم الحادث
 ينقسم باعتبار تعلقه بغيره الى تصور وهو ادراك
 الماهية من غير حكم عليها بنفي وايجاب والى تصديق
 وهو ادراكها مع الحكم عليها بنفي وايجاب انتهى فالعلم
 القديم لا تصوري ولا تصديقي بل صفة تنكشف
 المعلومات عند تعلقها بها كما في اتمام الدراية وفيه
 انه يلزمه ان يكون الاشياء كانت متعلقة عليه تعالى قبل

[illegible]

من غريب غريبة
الضمان على قري
يقتله نمان على نمان
سهم

الباري لا يقتضي ذاته عدمه لايجاب الفساد بغيره
الباري تعالى فان ذاته يقتضي وجوده لنظام العالم
كما قاله البردعي وغيره وهذا يقتضي قول الخراساني
وعلمه تعالى يتعلق بالمستحيل الذي لا يقع انه تعالى
يعلم حقيقة المستحيل اذ هي معدومة بل بمعنى انه
لو وجد ذلك المستحيل لترتب عليه كذا وكذا
من المفاسد انتهى وكذا علمنا بتعلق بالمستحيل
الذي لا يتصور بهذا الوجه الثاني لبيان زاده
اذ حصول صورة المستحيل في علمه تعالى اوفي ذهنه
لا يستلزم الثبوت المنوع لان المنوع هو حقيقة
وما يقينه في العلم والذهن والمراد من قولهم المستحيل
الذي لا يتصور في العقل ثبوت اي ثبوت
حقيقة وفي العلم كذلك فالناتج حينئذ الصورة
او امر مناسب له كمدون الحقيقة والماهية وهذا
في حقه تعالى ليس الحكم عليه بالعدمية لانه تعالى علمه
ازلابة لا يوجد بل البيان كيفية حصول علمه وتعلقه
وتحقق معنى الاضافة بالمصنعة فينبغي ان يترك
معدوم من وجود الموضوع وهذا كما قاله الجصيني لكن
يقينه وجود صور الموضوع ليحكم عليه بالنظر في
علمنا وليتحقق معنى الاضافة فيها لا بغيره وجود حقيقة
الموضوع حجة في علمه تعالى اذ هي معدومة **قوله** في
الكلام **قال** في الحاشية المريد شرح مختصر جوهرة
التوحيد كلام الله المستعمل في عرف الاصوليين والفرق

هو العلم المنزل عليه صلى الله عليه وسلم المتعبد
بتلاوته المتخذي بفرضه من الامور **قوله** في عرف
المكلمين فالمتبني المعنى النفسي القائم بذات الله تعالى
الدلول للنظم المنزل انتهى **قوله** سمعت الشيخ عبد الله
المعري يقول التحقير ان دلالة النظم للعلم النفسي لا
تقع الا بالواسطة تأمل **قال** الحضي اذ عرفت مذهب
اهل الحق في كلامه تعالى علمت ان اطلاق السلف على كلامه
تعالى انه محفوظ في الصدور مفروبا لانه مكتوب في
المصاحف لا يعمل على ان الحروف والاصوات قائمة
بالذات العلمية بل لما كانت هذه الاشياء الله على كلامه
تعالى اطلق عليها كلامه من باب اطلاق اسم الدلول على
الدال انتهى وقال ابن الفرس على غفيرة الشافعية قوله
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وانما عبر بذلك تائيدا
لأماينة ان هذا الصفة المقدسة كما يطلق عليها الكلام
يطلق عليها القرآن ايضا والمراد من كونها صفة مكتوبة
ومحفوظة ومقررة ومسموعة مكتوب ما يدل عليها
لأنه حقيقة لما ان ذلك حال انها قائمة بذات الله
تعالى وجواب آخر ان الموصوف بهذه الامور القرآن الملفظ
لان نفسي فلا اسكال انتهى وذكر شمس الدين محمد ابو عبد الله
المندلسي في شرحه بدء الاحمال عند قول المتن وما القرآن
مخلوقا المراد بالقرآن هذا هو كلام النفس القائم بذاته
تعالى **قال** فاللفظ الدال على الكلام النفسي ان كان
عربيا فهو القرآن او عبرانيا فهو التورية او سريانيا

قوله في عرف الاصوليين والفرق هو العلم المنزل عليه صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته المتخذي بفرضه من الامور قوله في عرف المكلمين فالمتبني المعنى النفسي القائم بذات الله تعالى الدلول للنظم المنزل انتهى قوله سمعت الشيخ عبد الله المعري يقول التحقير ان دلالة النظم للعلم النفسي لا تقع الا بالواسطة تأمل قال الحضي اذ عرفت مذهب اهل الحق في كلامه تعالى علمت ان اطلاق السلف على كلامه تعالى انه محفوظ في الصدور مفروبا لانه مكتوب في المصاحف لا يعمل على ان الحروف والاصوات قائمة بالذات العلمية بل لما كانت هذه الاشياء الله على كلامه تعالى اطلق عليها كلامه من باب اطلاق اسم الدلول على الدال انتهى وقال ابن الفرس على غفيرة الشافعية قوله القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وانما عبر بذلك تائيدا لاماينة ان هذا الصفة المقدسة كما يطلق عليها الكلام يطلق عليها القرآن ايضا والمراد من كونها صفة مكتوبة ومحفوظة ومقررة ومسموعة مكتوب ما يدل عليها لأنه حقيقة لما ان ذلك حال انها قائمة بذات الله تعالى وجواب آخر ان الموصوف بهذه الامور القرآن الملفظ لان نفسي فلا اسكال انتهى وذكر شمس الدين محمد ابو عبد الله المندلسي في شرحه بدء الاحمال عند قول المتن وما القرآن مخلوقا المراد بالقرآن هذا هو كلام النفس القائم بذاته تعالى قال فاللفظ الدال على الكلام النفسي ان كان عربيا فهو القرآن او عبرانيا فهو التورية او سريانيا

لا يعجز عن ذلك ولا يرد عليه
 وان العاقبة لا تضره الا في الدنيا
 لا يعجز عن ذلك ولا يرد عليه
 وان العاقبة لا تضره الا في الدنيا

فان قيل هذا العلم هو الذي
اما البني العليم وهو لا يرفع
الاستقلال الا عند الله تعالى
وانتقال صفاته عن الكيفية
واما ان يقال او كيف
عليها من الصفات والاعراض
العالمية على الانتقال
وتبين كل علم الانتقال
والباقية من اخذ

مدلول انتم والواو وجهنا الذي هو مدلول لا
 تعلون واما انشاء الجمل لنا فائمه بذاته تقا وكذا
 قوله امين الصلاة مدلولات مفردة الثلاثة اقامة
 الصلاة التي وصفنا ومدلول الواو والصلاة كلها
 حادثة واسناد اقامة طلب الصلاة منها الى الله تعالى
 قديم وكذا قوله تقا وقال نوح رب لا تذر مدلولات
 المفردات ماعدا الرب وضميره في تذر وهي نوح وهو
 ومدلول لا تذر وهو اهلاك الكفار كلها حادثة
 واسناد قايية هذا القول لنوح قديم واسناد طلب
 الاهلاك من الله تعالى حادثة لان الاول كلام الله
 تقا والثاني اسناد نوح واما قوله تقا وان قلنا
 للملائكة اسجدوا لادم فمدلولات المفردات كلها قديمة
 وكذا اسناد طلب السجود لادم من الملائكة قديم ايضا
 فالاسناد الذي اشتملت عليه الحكاية وكذا اسناد المحكي
 قديمان والمفردان في الحكاية المسند والمسند اليه
 قديمان ايضا والمفردان في الثاني حادثة وان وعلم
 انه قد استفيد من آخر كلام الفرائي وما ذكر عن ابن
 الحاجب ان الاسناد في تذر ونحوه حادثة لانه اسناد
 حادثة وهذا يعود بالتخصيص على قول الفرائي قاله
 سنادات ايته هي انشاء كلها قديمة فيجعل هذا
 على غير الاسنادات الصادرة عن الحادثة فاما
 والحاصل مما ذكره ان الاسناد في جميع الانشاءات
 قديم ماعدا الاسناد الواقع من الحادثة وان التسمية

الواقع في غيرهما فيه التفصيل وان الاسناد قد يكون
 قديما مع حدوث الطرفين انتهى **قوله** تقا تكون
 مكايه فيها قديمة فقط اي الاسناد الواقع فيها قديم
 لانها خبر عن المحكي **واما** المحكي فهو محدث الخ **قال** يقض
 الحاصل فيه ليس هو على اطلاقه فان المحكي له
 جهتان فمن جهة انه انشاء واختراع تاليف الله
 فهو قديم ومن جهة انه مستند للحادث فهو حادث
 هكذا بنه عليه **وقال** فما ينبغي حفظه وعلمه انتهى
اقول ولعل هذا التوجيه غير ما افادة لنفساوي
 على الفاري على شرح الفقه الاكبر **قال** القاضل لنفساوي
 ما شدد عند قول الامام في الفقه الاكبر وما ذكره الله تعالى
 في القرآن عن موسى وغيره من الانبياء وعن فرعون وبليس
 اي وغيرهما من الاعداء فان ذلك كلام الله تعالى اخبار
 عنهم يعني ما ذكره الله تعالى في القرآن اخبارا عن موسى وعيسى
 وغيرهما من الانبياء وعن فرعون وبليس لما قال ذلك
 بكلامه القديم الذي كتب الكمال الدالة عليه في اللوح
 المحفوظ قبل خلق السموات والارض بكلام حادث واجبا
 عنهم نقل بالمعنى باللفظه انتهى وفي شرح على الفاري عند
 قول الامام فان ذلك كله كلام الله تعالى اخبارا عنهم اي
 لو فوما قد كتب من كمال الدالة عليه في اللوح المحفوظ
 قبل خلق السما والارض والروح لا بكلام حادث حصل
 بعد علم حادث عند سمعه من موسى وعيسى وغيرهما
 من الانبياء ومن فرعون وبليس وهامان وقارون

الواقع

مدلول انتم والواو وجهنا الذي هو مدلول لا
 تعلون واما انشاء الجمل لنا فائمه بذاته تقا وكذا
 قوله امين الصلاة مدلولات مفردة الثلاثة اقامة
 الصلاة التي وصفنا ومدلول الواو والصلاة كلها
 حادثة واسناد اقامة طلب الصلاة منها الى الله تعالى
 قديم وكذا قوله تقا وقال نوح رب لا تذر مدلولات
 المفردات ماعدا الرب وضميره في تذر وهي نوح وهو
 ومدلول لا تذر وهو اهلاك الكفار كلها حادثة
 واسناد قايية هذا القول لنوح قديم واسناد طلب
 الاهلاك من الله تعالى حادثة لان الاول كلام الله
 تقا والثاني اسناد نوح واما قوله تقا وان قلنا
 للملائكة اسجدوا لادم فمدلولات المفردات كلها قديمة
 وكذا اسناد طلب السجود لادم من الملائكة قديم ايضا
 فالاسناد الذي اشتملت عليه الحكاية وكذا اسناد المحكي
 قديمان والمفردان في الحكاية المسند والمسند اليه
 قديمان ايضا والمفردان في الثاني حادثة وان وعلم
 انه قد استفيد من آخر كلام الفرائي وما ذكر عن ابن
 الحاجب ان الاسناد في تذر ونحوه حادثة لانه اسناد
 حادثة وهذا يعود بالتخصيص على قول الفرائي قاله
 سنادات ايته هي انشاء كلها قديمة فيجعل هذا
 على غير الاسنادات الصادرة عن الحادثة فاما
 والحاصل مما ذكره ان الاسناد في جميع الانشاءات
 قديم ماعدا الاسناد الواقع من الحادثة وان التسمية

٢٦

وسائر الاعداء انتهى فانها لا يريد ان يماز كراه ان
قدم الحكيم من جهة كونه انشا واختراع الله تعالى لكون
الحكي من الميما الخزونة في عمله الارضي الموافق لما كتب
من الكلام الدالة عليه في اللوح المحفوظ قبل خلق السموات
والارض الموافق لكلام الخلقين في الآية فهذا هو معنى
النفل بالمعنى عنهم هنا بدليل قوله على الفاري لا يكلام
حادث بعد علم حادث عند سمع من موسى وعيسى فان
معنى النفل بالمعنى في اصطلاح المحدثين انما يكون بعد
السمع لا قبل السمع بتعبير اللفاظ معاير لالفاظ المنقول
عنده ولكن تؤدي ذلك المعنى ففرق بين قدم الحكيم بالتو
جيه الذي يرجع الى صفات الفعل تأمل **فاية اخرى**
قال الفاضل ابراهيم اللقا في شرح جوهر التوحيد له
وبالحمله فما يقال ان المحقق في كل مصنف والمقر بكل
لسان هو كلام الله تعالى باعتبار الوجوه النوعية
وما يقال انه **مكاني** عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما
الكلام هو المختص في لسان الملك باعتبار الوجود
الشخصية وما يقال ان كلام الله ليس بعام بلسان
او قلب ولا حال في مصنف وروح واذن في راديه
الكلام الحقيقي الذي هو صفة الازلية وشعومي
القول بحلول كلامه في لسان او قلب ومصنف وان كان
المراد به هو اللفظ رعاية للتأديب واختراع عندها
الوم الى المعنى الحقيقي الارضي انتهى هذا كلها في الكلام
القيسي **اما اللفظ القديم** فقد انبثه بعض الناحية

بمعنى ان الله تعالى
هو الذي يخلق
الكل

والمعنى

من محقق الماتريدي والاشعرية كصاحب المواقف
والسيد الجرجاني وابن كمال الوزير وابراهيم الكوري
في رسالته المسماة بمسئلة الكلام حيث قالوا يجوز
ان يكون الله تعالى لفظا قديما لا يضاف قايما بذاته
منها عن الحدوث من اراد تفصيل ذلك فليطالع
شرح المقالة العنصرية لابن كمال ومسئلة الكلام
لكوردي **قال** الفاضل على الفاري في شرحه على
الفقه الاكبر عند قول الامام والله تعالى تكلم
بلا لة ولا حروف **وقال** شارحه فدا فترق
الناس في الكلام على تسعة اقوال الى ان قال
ورأيها انه حروف واصوات اذلية مجتمعة
الوجودية الازل وهذا قول طائفة من اهل الكلام
والحديث وخاسها انه حروف واصوات لكن
تكلم الله بها ببدان لم يكن سكتا وهذا قول الكرمية
وغيرهم والجان قال وتاسمها انه تعالى لم يزل
سكتا اذا شاء ومعه شا وكيف شا وهو سكتا بصوت
يسمع وان نوع الكلام قديم وان لم يكن الصوت
المعنى قديما اي المسموع المسموع وهذا يؤيد ما
قدمناه وهذا هو المأثور عن ائمة الحديث والشي
انتهى **واقول** وليس المراد من الصوت هنا الكيفية
القائمة بالهوا يحملها الى الصماخ ومن الحق الكينة
العارضة للهوا كما هو شأن الخلق فان صفة لايقه
بها على خرق المتبادر بغير بصوت غير مكتسب

والله تعالى
هو الذي يخلق
الكل

والله تعالى
هو الذي يخلق
الكل

للعباد كما حقه الشيخ ابو بكر الشواني في شرح البسملة
واقول الذي سببه الفاضل المذكور للكرامية نسبة
 الشيخ الاكمل في شرح الوصية الى المعتزلة وان الكرامية
 مع الحنابلة حيث قال في ما نصه وقالت الحنابلة
 والكرامية كلام الله تعالى ليس غير الحروف المولفة والا
 والاصوات المفطمة وان حاله في المصاحف والا
 لسنة ومع ذلك هي قديمة اي قديمة بذاته لان
 كلام الله تعالى سموع **لفول** **تقا** فاجره حتى يسمع كلام الله
 وقد دل الدليل على ان كلام الله قديم فوجبات
 تكون الحروف المسموعة قديمة **ولما** **ت** المعتزلة
 كلام الله مخلوق غير قائم بذاته وقبل خلقه ما كان
 متكلماً وانما صار متكلماً باحداث الحروف في التلوين
 المحفوظ **لفول** **تقا** انا جعلناه قرآناً عربياً و جعل
 والتخيل واحد ولان الكلام في الشاهد من مجلس
 الحروف والاصوات ففي الغايب كذلك ويستحيل
 قيام الحروف والصوت بالقديم **والجواب** ان الآية
 محمولة على عبارات المحدثه وقولهم الكلام في الشاهد
 من مجلس الحروف والاصوات ممنوع بل الكلام في الشاهد
 هو المعنى القائم بالذات بدليل قول الاخطا ان الكلام
 لفي القواد وانما جعل السائل على القواد دليل ولكن
 قول العزيز جماعة في شرح بدء الاما الى ان هذه الكرامية
 انه تعالى تكلم بحروف واصوات حادثة قديمة بذاته
 يؤيد ما نسبته على الفاري الى الكرامية فيكون ان اي

الكرامية

الكرامية والمعتزلة على ما نقله العزيز جماعة وعلى
 الفاري عنهم متفقين في انه تعالى تكلم بعد ان لم يكن
 متكلماً لكن بحروف واصوات حادثة قديمة بذاته
 عند الكرامية وبإيجاد الحروف القائمة في التلوين المحفوظ
 والاصوات القائمة بحملها عند المعتزلة وانما ما نقله
 الفاضل ابراهيم السينا في شرح الفقه الاكبر عن
 الكرامية من جوار قيام حادثة لازم للباري في
 اليجاد لان كل حادث قائم بذاته ففيل هو الارادة
 وقيل **قول** **كن** انتهى فانه يباين الاختلاف بين منشا
 يخفى في المنسوب الى الكرامية تدبر **واقول** المنقول
 عن ائمة الحديث ان كلامه تعالى هو حروف واصوات ازلية
 فكيف المنقول بخدون الصوت يؤيد القول بازلية الصوت
 على التاسع يكون عبارة عن الاصناف والاحذوري في
 حدونها وعلى الرابع يكون من الصفات الخفيفة لجواز
 ان يكون اللفظ القديم للابن بذاته عبارة عن صوت
 ازل فينصع عن المراد وان لم يشتمل على الحروف اصلاً
 مخصوص به على خرق عليه الفاظ العبادة او شتملا على
 الحروف الخفيفة الوجود الغير المتعاقبة بعضها بعضاً على
 خلاف المعتاد ايضاً ولا محذور في قدم شخص الكلام
 اللفظي سموع منه تعالى حينئذ فضلاً من ان يكون نوع الكلام
 قديماً وانما يكون وجود بعضها مستمراً وبانفصال بعض
 كانه قراتاً فلم يدم مساعدة الاله تعالى وجودها وذاته
 الباري تعالى فان وجود جميعها هناك مع الاراد لذاته

لان الصوت

وأيام بدوامه فلا يزحدون شيئا منها قال ابن الكمال
الوزير في شرح المقالة العنصرية ويرشدك إلى ما
ما ذكر وجود اللفاظ في نفس الحافظة فجميع الحروف
بهيأتها التاليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها
محفوفة في نفسه مجمعة الوجود فيها ليس وجودها
مشروطا بانضمام البعض وانعدامه عن نفسه والفرق
بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاتها تنبأ
بالوجود النسبي وفي نفس الحافظة بالوجود الظلي الخيالي
لا يضر المنفرد بالارتداد كما لا يخفى على ذي الرشد
وبهذا التفصيل اندفع ما قيل أنه إذا لم يكن بين أجزاء
اللفظ ترتيبا يؤيد فرق بين ملح وملح وزطاريها وأما
ما قيل إن قيام الصوت والحروف بذاته تعالى ليس بمقتل
لنا وإن كان غير مرتبة إلا بحرف واحد فلا بد أن يديه
إن كيفية قيامه به غير مقفولة لنا فلا كلام فيه وإن
أريد أنه لا يجوز ذلك عقلا كما هو الظاهر من مساق
كلامه فلا نسلم ذلك فإنه لما جاز قيامه ببعض الحروف
فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لشيء ذلك من دليل
انتهى وأما قولنا فاضل سعد الدين في شرحه على المقاليد
وهو جيد لمن يتفعل لفظا فائما بالفسر غير مؤلف من
الحروف المنظومة أو الخيلة المشروطة وجود بعضها
بعد البعض ولا من الأسكال الدالة عليه ونحن لا نقفل
من قيام الكلام بنفس الحافظة لكونه صور الحروف
مخروطة مرتبة في خياله بحيث إذا التفت إليها كما

فقد وجدنا في بعض النسخ
أنه لا يضر المنفرد بالارتداد
كما لا يخفى على ذي الرشد
وبهذا التفصيل اندفع ما قيل
أنه إذا لم يكن بين أجزاء
اللفظ ترتيبا يؤيد فرق بين
ملح وملح وزطاريها وأما
ما قيل إن قيام الصوت والحروف
بذاته تعالى ليس بمقتل
لنا وإن كان غير مرتبة
إلا بحرف واحد فلا بد أن يديه
إن كيفية قيامه به غير
مقفولة لنا فلا كلام فيه
وإن أريد أنه لا يجوز ذلك
عقلا كما هو الظاهر من مساق
كلامه فلا نسلم ذلك فإنه
لما جاز قيامه ببعض الحروف
فلم لا يجوز قيامه بذاته
تعالى لا بد لشيء ذلك من
دليل انتهى وأما قولنا
فاضل سعد الدين في شرحه
على المقاليد وهو جيد لمن
يتفعل لفظا فائما بالفسر
غير مؤلف من الحروف
المنظومة أو الخيلة
المشروطة وجود بعضها
بعد البعض ولا من
الأسكال الدالة عليه
ونحن لا نقفل من قيام
الكلام بنفس الحافظة
لكونه صور الحروف
مخروطة مرتبة في
خياله بحيث إذا
التفت إليها كما

كلام

كلاما مولفا من اللفاظ مخيلة ونفسا مرتبة وإذا
تلفظا كلاما سموعا الخفا فقل في هذا أيضا
الفاضل المحقق الكبير المدقق ابن كمال ومنشأ هذا الكلام
عنه الوقوف على مراد المصنف من نفي الترتيب بين الأجزاء
فإنه أراد نفي الترتيب في الوجود وهذا الفاضل حله
على الترتيب الوضعي والهيئة التاليفية فوقع فيما
وقع وكلمة على قولنا صحا وافته من المم لم يستقيم
انتهى **وقول** ثم لا يتوهم من قوله لم يزل مستكما إذا استله
ومتي شأنا أنه ابتداء الكلام بعد ما ساكتا فقد قال المحقق
على أم البراهين وليس معنى كلام الله موسى بكلامه أنه
ابتداء الكلام بعد أن ساكتا وأنه بعد ما تكلم انقطع الكلام
وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وإنما المعنى أنه لما
أزال المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقوة
حتى أدركه كلامه القديم ثم متعده بعد وروده إلى
ما كان عليه قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لأهل
الجنة انتهى **ذكر** بيان في زاده ما ينبغي ذلك
في باب الأمر حيث قال في إشارات المرام عند شرح قول
الامام أبي حنيفة وسبع موسى كلام الله أي ما يصح
تعلقه به كما في شرح المفاتيح عند تفسير قوله تعالى وكلم
موسى كلميا وبينه بقوله كلم موسى أي في الطور في
وقت مخصوص بكلامه أي بدالكلام الذي هو له
صنفه في الأزل يعني بخلق صوت دال على كلامه لا في
من السبب لقيامه بذاته من غير توسط للعباد حيث لم

اللفظ كلاما سموعا الخفا فقل في هذا أيضا
الفاضل المحقق الكبير المدقق ابن كمال ومنشأ هذا الكلام
عنه الوقوف على مراد المصنف من نفي الترتيب بين الأجزاء
فإنه أراد نفي الترتيب في الوجود وهذا الفاضل حله
على الترتيب الوضعي والهيئة التاليفية فوقع فيما
وقع وكلمة على قولنا صحا وافته من المم لم يستقيم
انتهى **وقول** ثم لا يتوهم من قوله لم يزل مستكما إذا استله
ومتي شأنا أنه ابتداء الكلام بعد ما ساكتا فقد قال المحقق
على أم البراهين وليس معنى كلام الله موسى بكلامه أنه
ابتداء الكلام بعد أن ساكتا وأنه بعد ما تكلم انقطع الكلام
وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وإنما المعنى أنه لما
أزال المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقوة
حتى أدركه كلامه القديم ثم متعده بعد وروده إلى
ما كان عليه قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لأهل
الجنة انتهى **ذكر** بيان في زاده ما ينبغي ذلك
في باب الأمر حيث قال في إشارات المرام عند شرح قول
الامام أبي حنيفة وسبع موسى كلام الله أي ما يصح
تعلقه به كما في شرح المفاتيح عند تفسير قوله تعالى وكلم
موسى كلميا وبينه بقوله كلم موسى أي في الطور في
وقت مخصوص بكلامه أي بدالكلام الذي هو له
صنفه في الأزل يعني بخلق صوت دال على كلامه لا في
من السبب لقيامه بذاته من غير توسط للعباد حيث لم

فقد وجدنا في بعض النسخ
أنه لا يضر المنفرد بالارتداد
كما لا يخفى على ذي الرشد
وبهذا التفصيل اندفع ما قيل
أنه إذا لم يكن بين أجزاء
اللفظ ترتيبا يؤيد فرق بين
ملح وملح وزطاريها وأما
ما قيل إن قيام الصوت والحروف
بذاته تعالى ليس بمقتل
لنا وإن كان غير مرتبة
إلا بحرف واحد فلا بد أن يديه
إن كيفية قيامه به غير
مقفولة لنا فلا كلام فيه
وإن أريد أنه لا يجوز ذلك
عقلا كما هو الظاهر من مساق
كلامه فلا نسلم ذلك فإنه
لما جاز قيامه ببعض الحروف
فلم لا يجوز قيامه بذاته
تعالى لا بد لشيء ذلك من
دليل انتهى وأما قولنا
فاضل سعد الدين في شرحه
على المقاليد وهو جيد لمن
يتفعل لفظا فائما بالفسر
غير مؤلف من الحروف
المنظومة أو الخيلة
المشروطة وجود بعضها
بعد البعض ولا من
الأسكال الدالة عليه
ونحن لا نقفل من قيام
الكلام بنفس الحافظة
لكونه صور الحروف
مخروطة مرتبة في
خياله بحيث إذا
التفت إليها كما

يَجْعَلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مُوسَى رَسُولًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ أَكْرَمًا
لِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَشَارَ إِلَى مَنَعِ لُزُومِ اسْتِمْرَارِهِ كَالهِ
مُوسَى مَسْتَقْدِمًا ^{أَي} بَانَ الْكَلَامُ وَإِنْ كَانَ أَزْلِيًّا لَكِنَّ
تَعَلُّقَهُ بِالْإِنْفِصَالِ وَالْأَفْعَالِ حَادِثَةٌ بِإِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى
وَإِخْتِيَارِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْكَلَامُ بِمُوسَى حَيًّا فِي الطُّورِ
وَيَنْفَطِعُ بَعْدَ ذَلِكَ لِزُومِ اسْتِمْرَارِهِ فَاحْتِمَالُ أَنْ يَكُونَ
لِلْكَلامِ الْأَزْلِيُّ تَعَلُّقَانِ تَعَلَّقَ أَرَكِي مَطْلُوقٍ وَتَعَلَّقَ آخَرُ
حَاصِلُ اخْتِيَارِي بِحَسَبِ حُدُوثِ الْأَزْمَةِ بِالْمَصْدُورِ وَالحَالِ
وَالِاسْتِقْبَالِ وَالْمُرَادُ أَيْضًا أَنَّهُ تَعَلَّقَ بِحَسَبِ التَّعَلُّقَاتِ
النَّسْبِ وَالْإِضَافَةِ بِالْمُفَارَقَةِ وَالسَّبْقِ وَالتَّأَخُّرِ
مَعْنَى كَوْنِ النَّفْسِ مَدْلُولَ اللَّفْظِ أَنَّهُ مَسْتَفَادَةٌ
وَمَدْلُولُ فِي الْجُمْلَةِ وَلَا يَتَأْتِي اسْتِفَادَةُ لَازِمٍ زَائِدٍ
تَعَلَّقَ آخِرُهُ فَلَا كَافٍ أَنْتَهَى **قِيلَ** فِيهِ كَوْنُ النَّفْسِ
مَدْلُولَ اللَّفْظِيِّ أَيْ مِنْ حَيَاتِهِ بِفَادَةِ اللَّفْظِ الْحَادِثِ
لَا أَنَّهُ اسْتِفَادَةٌ مِنْهُ وَهَذَا كَأَيَّمًا بِنَفْسِهِ لِمَا لَا يَنْقُصُ
السَّمْعَ تَأْمُلُ بِمَا ذَكَرْنَا فِي الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ الْقَدِيمِ
يَجْعَلُ بَعْضُ الْمَسْئَلَةِ كَلِمَةً يَحْضُرُ فِي عِبَادَةِ فَيُنَادِيهِمْ
بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مِنْ بَعْدِ كَمَا يَسْمَعُهُ مِنْ قَرِيبًا أَلَمْ يَكُنْ
أَنَا الَّذِينَ إِذَا صَوْتٌ فِي الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ لِيَسْمَعَ
الْمُرَادُ النَّدَاءَ بِالْكَلامِ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ وَلَا مَحَالَّ
لِلتَّأْوِيلِ لِكَثْرَةِ أَحَادِيثِ النَّدَاوِيلِ زَوْجًا عَلَى تَكْرَارِهِ
تَأْوِيلُهُ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَسْمَعْ أَحَدًا مِنْ الْمَلَائِكَةِ وَرُسُلِهِ
مِنْ خِزْمَةِ وَسْطَةِ كَلَامِهِ بَلْ لَمْ يَهْمُ بِهِ **وَأَمَّا**

الاسماع خلق الاصوات والحروف ويلزمه الواسطة
وليس في المطلوب وان كانا تنكرا وكما لا سلم
ان كل سموع منه يكمن هذا القليل والتفصيل يسمع
فيثبت الكلام اللغوي القديم الايقول يكمل الخطابه
عباده يوم القيمة وفي الجنة وفيما سامن المواطن مع كونه
كلما محمدا باطراف الاول والاخر سموعا سمعا
محسوسا من جهة واحدة على المعتاد ومن كل الجهات
على خلاف المعتاد وذلك لان من احكام المظهر اي من احكام
الذات من حيث المظهر لا مطلقا فالذات منزوعة في جميع
السننات عن احكامها في عين ظهورها وبها وفيها
وفيما ذكرنا من الاجمال مقنع للبيب وبالله التوفيق
وهو القريب **قوله** والمماثلة للعواد **اقول** هي من جملة
المستحيلة ايضا في حقها ولا تراعى كيف وقد ثبت له
تعارضها المخالفة للعواد وهي با بالضرورة **قال**
الحراشي عند شرح قول الماتن ويكون في جهة للجوم
مانعه والفعل اي قول الماتن ويكون مطوف على
تاخذ السابق الخ هذا منه اشارة الى ما قيل ظاهر
كلام المؤلف ان المماثلة تحصل بوجه من هذه الوجة
التي عطفها با وهي ثمانية اوعشرة والذي صمد
في شرحه ان المنئين هما الامران المتساويان في جميع
صفات النفس لا في بعضها فريد مثلا انما مماثلة
من مساوادة الحيوانية والناطفية الى اخر كلامه
انتم **اقول** هذه الوجة كلها الوازم للجن والمعرض

[illegible][illegible]

في قوله تعالى
 فَمَنْ يَمُنْ بِهِ
 فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ
 مِنْ الْمُفْلِحِينَ
 فَمَنْ يَمُنْ بِهِ
 فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ
 مِنْ الْمُفْلِحِينَ
 فَمَنْ يَمُنْ بِهِ
 فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ
 مِنْ الْمُفْلِحِينَ

[illegible][illegible][illegible][illegible]

[Faint handwritten notes in Arabic script.]

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم
موسى عليه السلام في القلعة
التي لا يضرها السيل ولا النسيم
والمؤمنين الذين آمنوا بالله
ورسله وهم في الدنيا فريضة
قوية وبارئون مما يشركون

[illegible]

على يد الناصر
 محمد بن المنصور
 في سنة ١٠٠٠
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٠٠
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content, showing dense cursive writing.

التي هي في
الكتاب المذكور
في هذا الموضع
من الكتاب المذكور
في هذا الموضع
من الكتاب المذكور

هذا القول الثاني
الاول في ان العقل
هو الذي يميز بين
الحق والباطل
والخير والشر
والنفع والمضار
وهو الذي يميز بين
الواجب والمندرج
والحرام والمباح
وهو الذي يميز بين
المتعين والغير متعين
والمتحرك والساكن
والمتغير والغير متغير
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد

والقول حصص العقل بالتبع في الجزئية الموجودة
فاسد لوجود فرد اخر في الخارج غير ما ذكره من
الافراد ووجهه ان تقول كل في موثر اما ان يعينه
الترك لان كالكاتب للكتابة والمتحرك بالاختيار
مثلا لم يكن الا بالاول والفاعل المختار مطلقا اي
قدما او لاحدا فيصير منه الفعل والترك عند الحقيقة
مطلقا اي عند الماتريديّة وبغير الاشاعرة خلافا
لجمهور الاشاعرة في تأثير فعل الفاعل المختار
الحادث من قلة الفرق بين تأثيري القديم الحادث
والثاني اما ان توقف اقتضاؤه على حصول
الشرط وانتقامه كقول الطبايعي في اخر في لنا
مثلا حصول شرط المماسّة وانتقامه ما فعه كما
لبلل فيعملون الطبيعة مستقلة في تأثيرها عند
حصول الشرط وانتقام المانع فلا يقع منه الترك
اولا يتوقف اقتضاؤه على حصول الشرط ولا انتقام
مانع فالاول الطبيعة **والثاني** العلة عند الفاعل
سفة يعني الاول فاعل بالطبع والثاني فاعل بالعلة
فلا يقع الترك لان الفاعل بالطبيعة بعد وجود شرط
وانتقامه ولا من الفاعل بالعلة ومن هنا قالت
الحكما الفاعل بالعلة فاعل بالاجاب بخلاف المحققين
من اهل السنة فان الفاعل مختار لتعلق الارادة للمواد
لذا ان الفاعل وهو لا يتأخر في اختيار الفاعل فلا
يكون فاعلا بالعلة ولا لعلته ثم يوقفون التأثير

هذا القول الثاني
الاول في ان العقل
هو الذي يميز بين
الحق والباطل
والخير والشر
والنفع والمضار
وهو الذي يميز بين
الواجب والمندرج
والحرام والمباح
وهو الذي يميز بين
المتعين والغير متعين
والمتحرك والساكن
والمتغير والغير متغير
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد

هذا القول الثاني
الاول في ان العقل
هو الذي يميز بين
الحق والباطل
والخير والشر
والنفع والمضار
وهو الذي يميز بين
الواجب والمندرج
والحرام والمباح
وهو الذي يميز بين
المتعين والغير متعين
والمتحرك والساكن
والمتغير والغير متغير
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد

الخواص المودعة في الاسباب لان الله كالنفع
المودع في الاسباب والعقائد والاشربة خصوصا
التي هي للصفراء وي باذن الله وكون الاسباب
لا يتكبر من المسما فلا يكون الفعل بالقوة المودعة
في الطبيعة من الفعل بالطبع ومن جملة ادلة المحققين
والثالث وما هو بضارين من احد الا باذن الله في
حق السحر فلم ينفصل تاثير ضرر السحر من السحر
وسحر في سحر الاله الحكيمه ومفهومها بل في
الاستقلال واوقف تاثير السحر لان يكون باذن الله
يقا وكذا قوله عليه السلام من كظم غيظا وهو يقدر
على نقاده ملائكة الله قلبه امنا واما الحديث والحاصل
ان اقسام الفاعلين وجدت في الخارج اربعة والاربع
في الخارج يكون لازما في الذهن بخلاف عكسه اي كلما
ثبت في الذهن ولا يتعكس لاجزئيا كما تقرر في محله فليزد
علينا قول الحنفية ولا غير يحتج فقال اقسام الفاعل
بمسببات العقل ثلاثة فكيف يوجد في الخارج قسم رابع للزوم
مانته في الخارج للذهن ثم قسنا منها لاهل السنة فاعل
بالاختيار لا بالاجاب حيث بالعلة كما هو للعلة حيث
كان الحكمة ومستقل في تاثير فعله واحكامه وقضائه
وهو الباري تعالى لا اعز وجل يجوز له الفعل والترك
وافعال مختارة افعاله الجزئية الاختيارية الصادقة
من جوارحه بتأثير قدرته فيها حيث كان موقعها ومحصنها
اذمقارته القدرة الحادثة للفعل المكسوبا لا تستلزم

هذا القول الثاني
الاول في ان العقل
هو الذي يميز بين
الحق والباطل
والخير والشر
والنفع والمضار
وهو الذي يميز بين
الواجب والمندرج
والحرام والمباح
وهو الذي يميز بين
المتعين والغير متعين
والمتحرك والساكن
والمتغير والغير متغير
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد

هذا القول الثاني
الاول في ان العقل
هو الذي يميز بين
الحق والباطل
والخير والشر
والنفع والمضار
وهو الذي يميز بين
الواجب والمندرج
والحرام والمباح
وهو الذي يميز بين
المتعين والغير متعين
والمتحرك والساكن
والمتغير والغير متغير
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد

هذا القول الثاني
الاول في ان العقل
هو الذي يميز بين
الحق والباطل
والخير والشر
والنفع والمضار
وهو الذي يميز بين
الواجب والمندرج
والحرام والمباح
وهو الذي يميز بين
المتعين والغير متعين
والمتحرك والساكن
والمتغير والغير متغير
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد

هذا القول الثاني
الاول في ان العقل
هو الذي يميز بين
الحق والباطل
والخير والشر
والنفع والمضار
وهو الذي يميز بين
الواجب والمندرج
والحرام والمباح
وهو الذي يميز بين
المتعين والغير متعين
والمتحرك والساكن
والمتغير والغير متغير
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد
وهو الذي يميز بين
المتنوع والموحد
والمتعدد والواحد

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

ان يكون للعبد الفاعل مدخلها لان الدخول والخروج
في الشيء اذا كان الجوارح لم يكن مدخلها فيه لصاحبه
والحال ان الدخول فيه انما هو له لئلا يفتن اسناله
حقيقة **القول** ثانيا وما تجزؤون الاماكنم تكون وفي
قوله ثانيا فاليوم لا تعلم نفس شيئا ولا تجزؤون الاماكنم
تعملون وقال ثانيا ان خير الخيرة وان شر الشر ان كان
علمه خيرا فجزاؤه خيرا وان كان شرا فجزاؤه شرا وقد قلنا
بالاتفاق ان المكسوب داخل تحت قدرته قدرة الخلق
من الله وقدرة الكسب من العبد **قال** الفاضل احمد رحمه
الله المغنساوي الحنفية في شرح الفقه الاكبر والكسب لا يطاق
تعلق ارادة العبد وقدرة بفعله فحركة باعتبار
نسبتها الى قدرته وارادته تسمى مكسوبا وباعتبار نسبتها
الى قدرته انه ثانيا وارادته مخلوقا وكذا سكونه فحركة
وسكونه خلق للرب ووصف للعبد وكسبه قدرته
العبد وارادته خلق للرب ووصف للعبد وليس كسبه
انتهى **والقول** فكيف يفسر الكسب بمفارقة القدرة الحادثة
للفعل انه يلزمه تفسيره بمفارقة الشيء الذي هو فاعل
وصف للعبد كسبه بالكسب فقولنا اتفاقا الفصل
داخل تحت قدرتين متافقتين نفرد بعد الاتفاق
وقسركسب بمفارقة القدرة الحادثة للفعل اذ دخل
شيء تحت شيء ينافيه ان يكون عنده لاحته بعد ذلك
تحت فيا للسلمين هل هذا الاخلف **قال** ابن الهمام
ومن شايخنا من ذهب الى ان القدرة تتقدم حقيقة

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

الفعل انتهى يريد به مطلق القدرة الحقيقية الكلية
للعبد **قال** حصل الحسنى طاقوتها هذه القدرة على قدرته
الباري بنا على ما قاله الفقيه من ان قدرة الاختراع تؤثر
في الوجود والعدم جميعا وذلك لوجوب سبق القدرة لشيء
تأثيرها في العدم **قال** القدرة الحادثة غير مبالغة
لا اختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها
وجود المخرج ليعمل بها فيكون كسبها له انتهى فيعيد
عن المقام وهو من الفاضل الشيخ فاسم قطلونيغا
حيث **قال** ابن الهمام ومن شايخنا من ذهب الى ان
القدرة تتقدم فلو كان المراد من هذه القدرة قدرة
الباري لما كان يسوع له ان يقول ومن شايخنا من ذهب
بمن التبعية لان العلماء باجماعهم سواك انما هو الما
تريديتوا والاشترية مجمعون على تقدم قدر الباري
وليس لاحد شبهة في ذلك ويلزم منه ان تعلق قدر
العبد بفعله بعد كونه موجودا بقول الفونوي بل من
شرطها ان القدرة الحادثة وجود المخرج الذي هو
المكسوب ليعمل به فيكون كسبها له وهو من يحصل
الحاصل وانما تعلق قدرة العبد وقدرة الله بالفعل
المكسوب بما لقولهم فعل العبد داخل تحت قدرتين
باعتبارين مختلفين احدهما قدر الاختراع والاخر قدر
الكسب الذي هو عبارة عن الحصول والارتفاع ولشدة
اتصال القدرتين حتى قيل يرى الكاسي يحصل كماله
وان لم يكن موجبا حقيقة فكيف يتقدم تعلق احدي

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

القطر الذي يمتد من العين الى الجفن
والذي يسمى بالدمع وهو الذي يخرج من العين
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة
والذي يخرج من العين في وقت النوم
ويشبه الدمع في اللون والهيئة

[illegible]

كالمسألة المحالة ليدخلون المحرك عليها وكل جزء من
 المسافة وهي اثر الاول ولا شك ان لنا موجودا مختلف
 في الاول وهو ان يقع تلك الحالة **فليس** ليس بوجوده ولا
 كما موقعا فيقتل الكلام الى ان يقع الارتفاع ويلزم التسلسل
 من طرف المبدأ في الأمور المحققة ويلزم عند ارتفاع من
 ان يقع محققة لانه محققة غير متناهية فيكون الارتفاع
 معدوما على مذهب الجمهور وحالا عند الفالينين فان
قلت لزوم الحذورين موقوف على ان يكون الارتفاع
 عنه وهو ممنوع **قلت** الارتفاع مع الموقف امران ليس بينهما
 حل المواطاة وهو جعل الكل على جزء من جزئياته ومساويه
 وقيل ان الارتفاع موجودا محذورا عند العدم والمحدوث يعني
 المحذور مسلم ولا يقتضي الوجود كحدوث العلم وتغير الوجود عند

ersity

[illegible]

2/2/77

[illegible]

بأن الله يشاء ألا يكون من الأمور المأمور بها إذا
 تركها العبد ويكون مالا يشاء من الأمور المهي
 عنها إذا فعلها العبد والكسب بهذا التقويم هو
 الوسط المشار إليه بقول سيدنا علي رضي الله
 عنه للسائل عن القدر أما إذا أبيت فانه أمر بين
 أمرين لا جبر ولا تفويض فلا يكون مستقلاً مفقوداً
 إليه الأمر في الفعل والترك كما يقول به المعتزلة
 ولا منفي عنه القدرة جملة واحدة كما تقول به
 الجهمية وأما المشهور عن صاحب الأثرين
 أن الكسب الوسط هو مقارنة العبد للفعل من غير
 تأثير فيه أصلاً فهو أوسط لكنه غير شافٍ إذا
 فرق عند التحقيق بين القول بنفي أصل القدرة كما
 ينفل عن الجهمية والقول بأنها مع نفي التأثير
 عنها مطلقاً كما هو المشهور عن الأشاعرة لاشتراك
 القولين في عدم تحصيل الفعل وخيب لا تحصيل
 لا استحالة التأثير فلا استطاعة إذا لا استطاعة
 التمكّن من تحصيل الفعل الذي يريد إذا شاء الله
 ذلك كما هو واضح من قوله صلى الله عليه وسلم
 من كظم غيظاً وهو يقدر على أن ينفذه دعاه الله
 على رؤس الخلائق يوم القيمة حتى يخيره في أتى
 الخورشا وفي رواية من كظم غيظاً وهو يقدر على
 إنفاذه ملائكة قلبه أمنا وإيماناً فرب الأجر على
 على كظم غيظ يقدر صاحبه على إنفاذه ولا

تفادله الايقاع اثره ولا يفاع الا بالثاني
وحيث لا تأثير فلا تحصيل فلا استطاعة لكنه
قد دل الكتاب والسنة على ثبوت استطاعة
العبد **قال الله تعالى** فانقوا الله ما استطعتم
على ان التحقيق من مذهب الاسعري والمعتزلي
كاي الابانة التي هي اخر مصنفاته ففي الاستقلال
بالثاني وان لم يبق الله تعالى اصل للثاني ياد
ن الله **قال** ما قاله الاسعري ان الواقع بالقدرة
الحادثة هو كون الفعل كسبادون كونه موجودا
او محدثا فكونه كسبا وصف للوجود بمثابة كونه
معلوما يعي بتعاقب القدرة الحادثة بشيخ يستلزم
تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم فقد رجح عنه وانشأ
الي انه كان ما شاع عن تقليد **واما** اذا قلنا لا قوة
للعبد الا بالله فلا تؤثر فيما تعلقت به مشيئته
الا ان شاء الله لا استقلال فصيح ان العبد له قدرة تؤثر
في فعله الاختياري الذي تعلقت به مشيئته اذا
شاء الله تعالى لا استقلال وهو المطلوب بخلاف زعم
الانفرد والاستقلال بالقدرة على الاعمال دون الرب
فانه صريح في انباء الفناء عن الله **واما** من لا قوة له
الا بالله ولا تؤثر قدرته الا اذا شاء الله فهو فقير
الي الله في كل حركة وسكون وفعل وترك **واما**
المعتزلة فقد وصفوا انفسهم بالقدرة على ما لم يصغروا
بالقدرة عليه فان الافعال الاختيارية للعباد عندهم

يهت

ليست مفدوة للثاني فالا لانهما فعل فاعمل
اخر مستقل ويستحيل اجتماع المؤثرين التامين على اثر
واحد **واما** من لا قوة له الا بالله ولا تؤثر قدرته الا
اذا شاء الله فافعاله مفدوة لله مخلوقة له مع كونه
معمولة للعبد لما بين ان المخلوق عين المكسوب لذاته
وعين بالاعتبار بخلاف اجتماع الخلق والعمل على شي
واحد من غير لزوم مخطور وبطل توزيع صاحب التناقض
في قوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون حيث قال فان
قلت كيف يكون الشيء الواحد مخلوقا لله تعالى مع مولاهم
لهم حينما وقع خلقه وعلمهم عليه بما اوتي على الاقسام
جميعا **قلت** هذا كما يقال عمل التجار الباب والكرسي
وعمل الصانع السوار والخلع والمراد عمل اشكال
هذه الاشياء وصورتها وزجواها واصنام جواهر
واشكالها لوجواهرها الله وعاملوا اشكالها الذين
يشكلونها بنعمهم وخدعهم بفعل اجرائها حتى يستوي
التشكيل الذي يريدونه هو العبادة التي وذلك
لان فلا دليل على هذا التوزيع الا زعم الاستقلال للعبد
وقد تبين انه دليل عليه تاما اذ كل ما ذكر في لا يارم
منه الا ان يكون العبد لقدرته تأثير في الجملة اعني
بازن الله لا بالاستقلال وقد تبين بطلان الاستقلال
واما الثاني بالاذن اللازم منه فمسلم ولا مخطور
فيه اذ لا شك حينئذ في ايقاع خلقه تعالى وعلمهم على
واحد اذ غاية ما يلزم من ذلك ان تكون الاشكال مخلوقة

لله تعالى في عين كونها موهلة لهم فيكون المكسب عين
 الخلق بالذات وعين بالاعتبار ولا محذور في ذلك
 بناء على توحيد الصفات الجامعة للنشآت انتهى **قال**
 الفاضل المذكور في مسألة خلق فعال العباد الباب
الثاني جميع ما استبد له اصحابنا على ان القدرة
 الحادثة لا تاتى لها اصلا لا يلزم منه المدعى وانما
 يلزم منه نفي الاستقلال وذلك لانهم ذكروا
 وجودها خمسة كلها مفروضة في ان العبد لو كان
 مستغلا بالاجاد فعاله كان كذا وكذا كما يتبع
 لك بمراجعة شرح المواقف وشرح المقاصد وغيرها
 فمضى ان تمت لا تقوم حجة الاعلى مدعى الاستقلال
واقفا على ان لا ياتى العبد الا بشا امان الله ولا توتر
 قدرته فيما تعلقته من شئ الا باذن الله وتمكنه فلا
 يلزمه شئ من تلك الوجوه اصلا كما بيناه في الاما
 ومسلك الاعتدال وغيرها **البيان الثالث** قال
 اصحابنا جميع ما استدلنا به المعترلة من الوجوه
 على مذهبهم راجع الى امر واحد انه لو لا استقلال العبد
 بالفعل لبطال التكليف بالاوامر والنواهي وبطل التاديب
 وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ولم يبق
 للبعثة فائدة **اقول** والجواب اننا لا نسلم ان التكليف
 يتوقف على الاستقلال بايجاد الافعال وانما يتوقف
 على ان يكون للعبد قدرة على الاتقاء باذن الله تعالى
 ان النقص انما دل على التكليف بحسب الواسع فلا يتوقف

الحقير

التكليف الاعلى ان يكون للعبد المكلف فوقه اذ انشئت
 الارادة التابعة لارادة الله تعالى انزلت باذن الله وهذا
 محتق بنص ربنا الله لا فوق الا بالله ويريده وصنوحا
 الحديث الصحيح **اعلم** يا مسعود ان الله اقدر عليك منك
 على هذا لعلنا انتهى **قال** اكل الدين الحقيق في شرح الوصية
 الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة المقاطعة متروكة
 اذا منعت الى القدر وهي نوع حدة ترتب على ارادة الفعل
 ارادة جازمة مؤثرة في وجود الفعل انتهى فالكسب
 بالحق المصدري يحصل النقص وايضا به بقدرته الحادثة
 المؤثرة باذن الله ما تعلق به اختياره وارادته من الافعال
 الاختيارية لان الكسب هو نفس الاختيار وميلان الطبيعة
 لانه امر عيني فلا يؤثر في الوجود فلو ان الاختيار الحركي
 للعبد هو الكسب وما قاله العصمتي في ترجمة الطريقة
 ان المؤثر في وجود فعل العبد مجموع خلق الله مع اختيار
 العبد وان هذا هو امر بين امرين يعني الجبر الواسط
 لا جبر محض اذ لو كان المؤثر خلق الله وحده كما جبر بعضا
 او كان اختيار العبد وحده كان قدرا انتهى فهو
 ذهول عن التحقيق وان كان نقولا عن الاستناد
 الى احتياق الاستغناء في الجاهلاني عن العدم لا يكون
 مؤثرا في الوجود كما علم في موضوعة وانما
 المؤثر قدرته الحادثة الوجودية عند تعلقها وتعلق
 ارادته بفعله فالوسط الشافى ان يكون العبد
 مستغلا مفوضا اليه الامر في الفعل والترك بل

والجواب الثاني

بالاختيار والشيئية المربوطة بشيئية الله خلافا
 للمعتزلة ولا منفياعنه قدرة العبد جملة واحدة
 كما تقول بالحكمة وقول الشيخ الاشعري نحن
 مختارون في افعالنا مضطرون في اختيارنا
 فقد قال فيه المحقق محمد البركوي في الطريقة فاي
 نفع في اختيار اضطر اي فكيف يكون جبر متوسطا
 مع انه لا فرق بين هذا القول وبين الجبر المحض في
 الحقيقة فلا يكون ما قاله الاشعري من الجبر الوسيط
 الذي قاله علي كرم الله وجهه للسائل عن القدر
اما اذا ثبت فانه امر بين امرين بل المواد منه ما
 قلناه فيما ان لا مستقلا مفوضا اليه الامر ولا منفياعنه
 عنه قدرة العبد اصالة فالجبر الوسيط عند الاشعري
 كون العبد مختارا في فعله مضطرا في اختياره على
 معنى امر بين الاختيار والاضطرار وقد علمت ما فيه
 وكذا ما قاله العصمتي **قال** ابن كل الوزير في رسالة
 الفضل والقدر في الجبر المتوسط اما انه لا جبر فالعبد
 مختار في فعله اي والكسب فعل اختياري واما انه لا
 تفويض فلا منشا اختيار العبد اعني تحدث في القلب
 تابعة لشيئية الله لا دخل للعبد فيه اي وهو في قول
 بنينا عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
 الرحمن يقيه كيف يشاء اي بين صفتين من صفات
 والاضلال **قال ايضا** يفضل من يشاء ويهدي من يشاء
 كاي غشقة ابي يزيد الرومي **قال** السعيد تيسير

الفاقة

الفاقة في بحث الاستفادة ان كسب العبد لمعتمده
 بالاختيار امر بشيئ وهو لكونه عديما غير موجود لا يدخل
 تحت الخلق اي فلا يقع ان يكون سببا للجبر المتوسط بل
 لا جبر اصلا في التحقيق وبهذا التقرير وان سلمنا ان
 الكسب عبارة عن الاختيار وواجبا خلاص من الجبر
 والوسط الذي هو امر بين الاختيار والاضطرار على
 احد الاقوال الا ان يكون داعية القلب مربوطة
 بشيئية الله فلا يشاء العبد الا اذا شاء الله مقرونة
 لا تفويض للعبد بالكلية فلا يكون مستقلا ومن هنا
 ثبت الجبر الوسيط الذي لا خلاص منه ففي اللوح ان
 المحققين من اهل السنة على في الجبر والقدر واثبات
 امر بين الامرين وهو ان المؤثر في العبد اي اصله
 ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد الا ان
 فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط فيكون قدرا
 وهو ان التحقيق في خلاف ما حكاه عن المحققين
 كما مر وكذا ما قاله العصمتي ويمكن ان يدفع ما ورد
 ابن كمال بان داعية القلب اليه مربوطة
 بشيئية الله اللازم منها الجبر من نحو حديث
 ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن
 يقيه كيف يشاء اخذ من قول البركوي في الطريقة
 المحمدية وكون افعال العبد يعلم الله وارا دته
 وتقدره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم
 صدورهما من العباد بالجبر وشار اليه ابن كمال

ايضا في رده على البضاوي في حاشيته على قول
 تيمنا وكان على ربك حتما مقضيا بقوله مستعار
 عن المروم النافخ عن القضا المبرم والا لا
 ايجاب على الله ولا جبر على العبد حيث ان تقديره
 على العبد على مقتضى علمه اذ لا مبني على اختيار
 العبد واداته القلبي في ما لا يزال ولا نه كان
 يعلم استعداد عبده وقابليته المسمى والترك
 وما يختار ويفعله من خير او شر او يتركه من قبل
 ان يوجوه في عالم الكون والقساد وبه قال
 الشيخ احمد التميمي الكون الخلق في عقيدة المتوسطة
 بين اهل التوحيد الرومي وبين اهل التوحيد الحقيقي
 وقال فيه ايضا ويقال عندنا لهذا الصفة بالخير
 الارادي اي بانفسه التاذا كرهذه في محض التقدير
 على الفرق بين القضا والقدر **وقال** والحكم نزوله
 اي نزول القضا على العبد ويقال له عندنا بالتكليف
 الارادي ولا مشاحة في الاصطلاح انتهى ولعل ان
 الكمال رحمه ذهل عما قاله من ان يكون جوابا لرفع الجبر
 المرتب عن ادعيه القلب فيما قاله في حاشيته على
 البضاوي ومحصل كلام المحققين هو رفع الجبر اصلا
 لكن جعل اختيار العبد وتأثير قدرته الحادثة ببقائه
 موقوفا ومربوطا الا ان يكون بادرته تيمنا وادته
 خوفا من الاستقلال الذي هو مذهب اهل الاعتزال
 وذلك ان ارادة العبد وقدرته حادثة وادته

تعالى

تتا وقدرة قديمة والحادث تتبع القديم ولذلك
 كما ارادة العبد تابعة لارادته تيمنا وكذا قدرته تابعة
 فلا يرد العبد الا اذا كان ارادة الله ولا يؤثر قدرته
 الا باذن الله فالجبر الوسط من حيث التاثير للعبد
 والمتوسطة للباري تيمنا اولى من هذا الوجه حيث لا ينفك
 الجبر بالكلية ويحقق الاستقلال بالكلية تامل
 فما قاله الكردي الشهرزوري من ان مذهب اهل
 السنة مذهب بين مذهب القدري والجبري اولى
 علمته في امرهما تمييزه حيث قال الاستقلال مقصور
 اليه الامر بالكلية في الفعل والترك حتى يكون مفعلا
 ليا فدريا في احد قسمي لفعال الاختيارية كالقباح
 والشرور لاي الحسنات ولا مساو بالقدرة اصابة
 عن الافعال الاختيارية حتى يكون جهة جبريا
 تامل ومقارنة القدر الكسب لفعل العبد يقتضي
 ذلك خصوصا من غير تأثير فيه بخلاف تعلق القدر بالعبد
 بفعله سيما مع التأثير فيه هذا تمييز هذا المقام تنبيه
 ولكن من الغافلين **قال** ان ملكا على النار اعلم ان القدر
 على نوعين قدرة يصير لفعلها متحقق الوجود وهي القدرة
 الميسرة المستجيبة لجميع الشرايط فهي مع الفعل وان كانت
 متقدمة بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لا متماخا بخلاف
 المعلوم عن علمه السامع وقدرة يصير لفعلها متوهم
 الوجود وهي قدرة مؤثر عند انضمام الارادة اليها
 وهي لامة الاسباب والاعلان فهي سابقة على الارادة فاذا

كانت سابقة على الإرادة فبالأولى ان تكون سابقة على الال
 انتهى **قوله** العجب من الشيخ السوسي رحمه الله تعالى انما تباين
 القدرة الحادثة المودعة في الاسباب على نحو **قوله** **قوله** فالتوهم
 يعتد بهم الله بايديكم ذمولا فاعاله فخرج من هذا ان السبب
 يؤثر بطريقه اعين بطريق وجوده وعدمه والشرط يؤثر بطريق
 عدمه فقط في العدم فقط والمانع يؤثر بطريق وجوده فقط
 في العدم فقط انتهى على انه استدلالا لا تباينا في غير القدرة
 الازلية وهما اما اذ ذلك طائفة من يقول بتاثير القدرة
 الحادثة من اهل السنة على طريق القدرة وهي الاحمال
 بعد التفصيل وهي من اصطلاحات **علم** الخبايا اخذ من قوله
 تعالى ثلاثة في الحج وسبعة اذا جئتم تلك عشرة
 كاملة الآية **قوله** منهم نفس الاشعري في الجبلة وامام
 الحرمين في النظامية والاصفهاية في شرح الطواع
 والسمقندي في الضعيف وابوشجاع الناصري في البرهان
 الساطع وسعد الدين في التلويح وفي شرح الشافية وفي
 الهمام في المسائرة والشيخ قاسم في حاشيته والقونوي
 في شرح العمدة وابن المالك على المنار والشيخ الاكمل في شرح
 الوصية والفاضل الحياي في شرح النونية في بحث
 الكسب وبياحي زاده في شرح الفقه الاكبر والفاروقي
 في الرسالة الوجيز وهكذا فخصت ببل في الفوائد
 السنانية على مذهب السنينة ان القول بتاثير القدرة
 الحادثة في الكسب هو العامة الماريتية وتعمم على ذلك
 بعض الاشاعرة وفي مناهي الكتاب المذكور والمذكور

في بعض السدوح ان القول بتاثير القدرة الحادثة يظهر
 الماريتية فيجب وتبع بعضهم جمهور الاشاعرة في انكار
 اي انكار جمهور الاشاعرة وتبع بعضهم جمهور الما
 ريتية في اثباته **قال الحياي** في حاشيته على شرح
 العقائد النسفية في قوله الا ان الشيخ اي الاشعري
 لما قيل بتاثير القدرة الحادثة فقد التاثير
 بما يعبر الكسب **قال** وفي كلام الامام الامدي ان
 القدرة الحادثة من شأنها التاثير في عدم التاثير
 بالفعل لوقوع متعلتها بقدرته الله تعالى وفي مناهيه
 على هذا المحل فتاثير القدرة الحادثة حينئذ في صدر
 الفعل وتحصيله وهو الكسب **قوله** قد الله تعالى
 فقد اثر في نفس الفعل كما في الفعل الكسب من
 جهة الخلق فافهم وحينئذ لا شك اصلا انتهى وفيه
 ان يكون مكسوبا فنفس الفعل الاختياري اي الفعل
 الاصطلاحي لا مفارقة القدرة للفعل من غير تاثير
 الاظهر كما قاله الشيخ قاسم واسناده ابن الحمام
 في المسائق لان المراد من الكسب بالعين المصديك هو
 تحصيل المبدء بقدرة الحادثة الموثقة لاستقلاله
 باذن الله ما تعلق به من الاعمال الاختيارية مشيئة
 التابعة لمشيئة الله ويؤيد اليه **قوله** **قوله** **قوله**
 الحياي في شرح الوصية حيث **قال** والقدرة الحادثة
 والقوى والاستطاعة الفاظ مترادفة وهو نوع
 حق ترتب على ارادة الفعل ارادة جازمة موثقة

في وجود الفعل ولا يلزم المزاجية على ما توهمه الامام
 الامدي حيث ان فعل العبد له جهتان جهة كونه
 مكسوبا وجهة كونه مخلوقا فالجهة الاولى تنسب
 لفدق العبد والثانية تنسب لفدق الرب وان
 المزاجية فلا تكن كابر الحفا وعلى الخصوص بوب
قول الشيخ الشارح المغسأوي على الفقه الاكبر
 والكسب في اصطلاح المتكلمين من الماتريدية تعلق
 فدق العبد بفعله لا بمقارنته لفدق الفعل وليس
 الكردي باول من اثبت التأثير كسمعة وعلمته حتى
 يتعجب من كلامه سيما المحدثون لنبوء التأثير حتى
 للاسماء فضلا عن الذوات والصفات حيث قالوا لا
 تأثير في مستمياتها ومن نبه عليه من المحدثين الشيخ
 محمد الزرقاني في شرح المواهب اللدنية ولم يذكره
 احد من اهل السنة **ثم اسناد** التأثير للصفات من باب
 اسناد الشيء الى سببه **قال الحسن** في حاشيته
 اذ من العلوم الصحيح ان تأثير لذي الصفات اي الحقيقة
 انتهى **قوله** لان ارادة الله تعالى عامة التعلق الخ
 اقول للارادة تعلقان احدهما عام وهو جهة ان
 يتخضع به كل ممكن وتعلق خاص ايضا بنفسها
 وهو يتخضع كل ممكن بها في الحال التي هي عليه من
 نبوت وعدم وان وقع في الفعل ان يكون على خلاف
والاول هو الذي يطابق عليه التعلق الصلحي والثاني
 هو التجنيزي فاذا تقر هذا فمراد المصنف هو الاول

العام

العام واسار الى انه لا فرق في الممكنات بين
 ان يكون خيرا او شرطا لعمه او بمعية او غيرها
 خلافا للمعتزلة الذين خصصوا تعلقها وجعلوها
 لا تتعلق بالشر والقيما وما وقع منها فليس بمبردا وانما
 تتعلق بمقتضاها من الخير والطاعة وقعت ولم تقع
 فعدم كمالها فواقع غير مراد واما انه مراد غير واقع
 وعند اهل السنة لا يقع الا ما اراد الله ولم يقع ليس
 بمبردا **قال** فيستحيل وقوع ما لم يرد الله وقوعه ردا
 على مدعيهم واصلهم الاول واسار الى الثاني وهو ان
 خلاف الواقع مراد بقوله وعدم وقوع ما اراد وقوعه
والثاني ان مذهب اهل السنة هو ما ساد الله وقوعه
 كان وما لم يشأ لم يكن وخالف المعتزلة في الامر بينهما
 واهية منها ان ارادة الشرور والقيما قيمة فيرد
 عليهم بان الافعال لا تتبع بالنسبة الى مريدها وخالفها
 البير عز وجل بل كما يتساوية حسنة وانما توصف
 بالقيم بالنسبة الى كاسبها يعني الفعل الذي انصفه بالشر
 الشيخ بالنسبة الى الالهية تعلقا لان الصروق لنا قال
 في هذا الاما مريد الخير والسند القبيح ومن
 وليس يرضى بالحال الى كذا لا يرضى القبيح انتهى **اقول**
 القبيح قسما يرضى في نفس الامر وفي الظاهر كالميتة وهو
 المراد من قوله بالمحال الغير المرضى وقبيح في الظاهر
 فقط كالقتل قصاصا **اما الاول** كما يرضى به لا يرضى به
 لان الامر بالشيء يلزمه ترك الاعتراض وان كان يريد

مراد ان القبيح قسمان قسم هو الذي يرضى به في الظاهر وهو الميتة وقسم هو الذي لا يرضى به في الظاهر ولا في الباطن وهو القتل قصاصا

ويخلفه **قال الفاضل** الزهراوي على ابن الملك على
 المتأخر خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به
 ان يبدل ذلك القبيح كالقتل قصاصا وسائر الخدود فاتها
 بحسب الظاهر فيجب لانها تقديب العباد وحسنة تحسب
 الشرع لما فيها من العدل والنزج فالشرع يوقف العقل
 على حسنها بعد الامرها بحسب الظاهر لانها حسنة في
 نفسها والمذكور في الكتب الكلاسية انه لا يقع بالنسبة
 اليه ثبنا بل كل افعاله حسنة واقعة على نفع الصواب
 مالك الامور على الاطلاق انتهى فيكون الامر بالحسن
 لا بالقبح في القتل قصاصا وسائر الخدود على مذهب
 المتكلمين وان لم يركونه امر بالقبح في الظاهر على مذهب
 الفقهاء والاصوليين في ذلك **وانما القبح** التي كانت
 قاتلة ثبنا ان كان يريدوها ويخلفها الا لا يامر
 ولا يرضي بها اتفاقا ثم قوله بالحال معقول يرضى
 فهو مقبول غير صريح له صناعة ويحمل ان يكون
 صفة للشر المحذوف الذي قيمت الصفة بتمامه
 فادخل الباعليه والمعنى لا يرضى سبحانه وثبنا بالشر
 المحال بالنسبة لترك الاعتراض منه ثبنا عليه لا بالنسبة
 لارادته المحضصة بالعلم الاولي ولا بالنسبة الى خلقه
 ثبنا ولا الى كسب العباد وان المعنى على تقدير حمل محال خبر
 الرضا المصدر المفرد المدلول عليه بفعله المذكور
 التذير رضائ بالشر محال والتركيب يريد الخبر والشر
 القبيح وكثر رضائ بالشر محال في جوابه الشيخ فاسر

على المسائر **قال شيخنا** ان الارادة تلازم الامر
 عند المقترلة وعند بعضهم تلازم العلم الا ان هذه
 العبارة مدخولة اذ لو كان كذلك لوجب ان كلما كان
 معلوما له كما مراد الله وذاته وصفاته معلومة له
 ولا تصح ان يكون مرادة له والصحيح ان يقال ان
 الارادة تلازم الفعل بدليل **قوله** ثبنا حكايته عن
 اسماعيل ما ايتى الفعل ما تقوم فلا تلازم الفعل
 ثم اختلفت عبارة اصحابنا في هذه المسألة **قال**
 بعضهم تقول على الاجمال ان جميع الموجودات والافعال
 مراد الله ثبنا ولا تقول على التفصيل انه خالق الابد
 والجيف والانتان **وقال** بعضهم تقول على التفصيل
 ولكن بقرونات برنية تليق به حيث تقول انه اراد
 الكفر من كافر كسبائه شرقيها متبعا كما ارادنا
 من المؤمن كسبائه خيرا حسنا مأمورا وهو اختيار
 ابى منصور المازدي وبه **قال** الاستغري فلا تلازم
 الرضى **قال الشيخ** اكمل الدين الحنفى نارج الهداية في
 شرح الوصية للامام ابى حنيفة **اعلم** ان الاشياء
 تنقسم باعتبار الخير والشر الى ما لا شرف فيه اصلا
 كالملائكة والجواهر العقلية فتكون خيرا كليا والى ما
 يغلب الخرف فيه على شر كالنار حيث يتسفع بها وما
 يكون شر على الاطلاق كالشياطين فتكون شرا كليا
 والى ما لا شرف فيه غالب نحو الاجسام الحيوانية
 المضر كالحشرات ولم يكن من شر الخلق لما فيها من المنافع

ان الارادة تلازم الامر
 عند المقترلة وعند بعضهم
 تلازم العلم الا ان هذه
 العبارة مدخولة اذ لو كان
 كذلك لوجب ان كلما كان
 معلوما له كما مراد الله
 وذاته وصفاته معلومة له
 ولا تصح ان يكون مرادة له
 والصحيح ان يقال ان الارادة
 تلازم الفعل بدليل قوله
 ثبنا حكايته عن اسماعيل ما
 ايتى الفعل ما تقوم فلا
 تلازم الفعل ثم اختلفت
 عبارة اصحابنا في هذه
 المسألة قال بعضهم تقول
 على الاجمال ان جميع
 الموجودات والافعال مراد
 الله ثبنا ولا تقول على
 التفصيل انه خالق الابد
 والجيف والانتان وقال
 بعضهم تقول على
 التفصيل ولكن بقرونات
 برنية تليق به حيث تقول
 انه اراد الكفر من كافر
 كسبائه شرقيها متبعا
 كما ارادنا من المؤمن
 كسبائه خيرا حسنا مأمورا
 وهو اختيار ابى منصور
 المازدي وبه قال
 الاستغري فلا تلازم
 الرضى قال الشيخ اكمل
 الدين الحنفى نارج الهداية
 في شرح الوصية للامام
 ابى حنيفة اعلم ان
 الاشياء تنقسم باعتبار
 الخير والشر الى ما لا
 شرف فيه اصلا كالملائكة
 والجواهر العقلية فتكون
 خيرا كليا والى ما يغلب
 الخرف فيه على شر كالنار
 حيث يتسفع بها وما يكون
 شر على الاطلاق كالشياطين
 فتكون شرا كليا والى ما
 لا شرف فيه غالب نحو
 الاجسام الحيوانية المضر
 كالحشرات ولم يكن من
 شر الخلق لما فيها من
 المنافع

في الجملة لكن لم تنف عليهم ما فتكون حكمة من العلم
المفقود كما يلام الاطفال وبعضها من العلم الموجود
لخلق الذباب ان ثبت وصحانه دفعا ودفعها للفقير
والا فمن القسم الاول حيث تعلم حكمة ذلك اذ لم يخلق
الله شيئا عبثا كما نبه عليه محمد البرهوي في العقيق
فهذه امثلة اربعة لافسام اربعة والقسم العقلية
تقتضي ستة اقسام خير كل شر كل خير جزئي وشر جزئي
وما الشرقي غلب وما الخيري غلب لكن لم يخل
الشيخ رحمه الله لغيره اربعة ولعله ادخل الشر الجزئي
تحت الخير الغالب والخير الجزئي تحت الشر الغالب
من هو حين غلب شر جزئي وكذا عكسه وبقى هناك
قسم غني غير هذه وهو ما فيه خير ولا شر كما لها
في الافعال الان يقال القسمة في الاصل للاجسام
والذوات والجواهر لا لافعال فالخير الكلي في الغالب
كالخسنة المشروعة والشر الكلي كالحرام المنهي عنها
والخير الغالب كضرر الخاص كفي الحاكم بعض أهل النفس
لواحة العامة والشر الغالب كضرر العامة والمتساوي
الطرفان كالمباح **واما** قول البيضاوي عند تفسير
قوله بيد الخيرانك على كل شيء قد رآه في ذكر الخير
وحد لانه يقتضي بالذات والشر يقتضي بالعرض
اذ لا يوجد شر جزئي ما لم يتضمن خيرا كليا او لمعات
الادب في الخطاب انتهى فيه انه لو قال بدل قوله لا يقتضي
بالذات لانه المقصود بالذات لحي من اصطلاح القائل

وكان أولى هذا ما قيل من أن سبب نزول هذه الآية كان في بقاء الفسوحات وهو من الخيرات فلا نسبة لذكر الشر لأن المقصود بالذات هنا هو الخير وفيه ان قوله اذا لا يوجد شر جري ما لم يتضمن خيرا كليا باؤد العقلية على ان يكون الخير الكلي معاولا لوجود الشر على ما لا يوجد للعالم الا في ضمن الخاص اذا جرت يراد فيه الخاص والكلي يراد فيه العام والفرق بين الكلي والعام وبين الخاص والجري على التحقيق اعتباري فقط لان الكلي والجري يوصف بهما المعنوي غالبا وقد يوصف بهما اللفظ كما ان العام والخاص توصف بهما اللفاظ غالبا وقد يوصف بهما المعنى فلا يقال الكلية والجسمية من عوارض المعنى والعام والخاص من عوارض اللفاظ دائما كما ثبت عليه الفاضل احمد الجعفي في تفسيره الرسالة الفارسية في الاستعمارات لله في عصام لكن قيل ذكر الخير بلفظه وترك ذكر الشر وان كان كلاهما متجا من باب الاكتفاء يتم لقوله اذا لا يوجد شر جري ما لم يتضمن خيرا كليا وانما كما يتم المقصود ان لو كان الله تعالى ذكر الشر وترك الخير لانا كنا نقول ذكر الشر وحده وترك الخير اذا لا يوجد شر جري ما لم يتضمن خيرا كليا فكمنا بذكر الشر لانه على الخير بالدلالة التضمنية لان المتضمن بكسر الميم على صيغة اسم الفاعل هو الشر والمتضمن بفتح الميم في الثاني على صيغة

اسم المفعول هو الخير فاذا علمت ان الاكتفاء بدلالة
 التضمن يتم فاعلم ان الاكتفاء في الشرع بدلالة الالتزام
 ايضا لم يتم اذ المذكور في الآية الخير وهو لا يستلزم
وقول صاحب هياكل النور اذ قد يستلزم الخير الكثير
 الشر قليل انما هو بقياس الغايب على الشاهد
 لقياسه فعل الخير على فعل البرايا فان الخلق
 قد ينطق به فعلية في بعض الامور فبطرقه الشر
 فجاءة اي يستلزم الشر في جملة بعواقب الامور
 لا يتصور اختراع منه من اول الامر بخلافه تعالى
 فانه مدير العالم ومعه العالم بعواقب الامور
 قبل ان تقع فكيف يلزم الشر حينئذ وانما يخلق الشر
 اظهارا لثلاثة قهده والخير لاظهارا لثلاثة
 لطفه لا من استلزام مازوم احدها اي من منفعة
 الفهم والالطف لا من الاخر اي من الخير والشرسيما
 فديكون المعنى الموضوع له اللفظ بسيطا فلا يتضمن
 بل ولا يستلزم **قال** الميلوي في شرح السلم عند ذكر
 اللزوم العقلي ويفهم من كلام المصنف ان المطابقة
 لا تستلزم التضمن لجواز بساطة المسمى كالجوهر
 ولا الالتزام لجواز ان لا يكون له اي معنى الموضوع
 له اللفظ لا زوم ذهني خلافا للفرق **الذي** انتهى
 وعلى هذا قد يوجد الشر وحده احيانا بدون الخير
 خلقا وكسافيفك منه الاستلزام العقلي لا يقال
 هذا من باب الاكتفاء بالصد لان لزوم الصد للصد

ما هو

ملزمة عقلا لان الاكتفاء بطريق دلالة التضمن
 ولا من دلالة التزام بما ذكر لان القول بالمعاصرة
 مثبتة على حصره وجود الخير على وجود الشر في الخارج
لقوله اذ لا يوجد شر حتى ما لم يتضمن خيرا كليا
 اي بحيث كليا وجود الشر وجود الخير مع انه قد يوجد شر
 منفعا عن الشر في الخارج وكذلك صدق وان كان كل
 منهما يلزم الاخر عقلا من طريق الصد في اصل الكلام
 من ذكر الخير وترك الشر ما من باب مناسبة الخير لشر
 لما قلنا انه كاسب نزول في البشارة او من باب الاكتفاء
 بالصد لكن قد ينفك هذا الصديق عن الاخر في الخارج
 ولولا ذلك احدهما الاخر عقلا او من باب مراعاة الادب
 في الكلام وقد قال شارح عقيدة الطحاوي عنه وقد
 ذكر قوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فمن سأل
 بلم فعل فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب
 فهو من الكافرين والمراد من حكم الكتاب مدلول الآية
 ما فيه وفيه دليل على ان تخلق الله وافيها لا يخل
 بعله فاعليه ولا بعله عرضية واما الحكمة فثابتة
 في الافعال الالهية ان لا يكون فعله سبحانه وتعالى الا
 للحكمة او من الحكمة لا لغيب ولا يكون عاقبة مفعولاته
 الاخمين وحسنة وهي اتمام هو لطفه ورحمته كانه
 خلق الخيرات والظهور بالقدرة وعناه وقهره كانه
 خلق الشرور انتهى ثم قوله وطاعا الادب في الخطاب
 هو على تقدير تحذوف والمعنى والتعليم رعاية الادب

بنفولا

بقوله اي يذنبوكم وانا قدرت عليكم واسأله الى الرد
على قدرته المحاملين للسنة في الآية على المعصية قال
الجبائي فحدثنا ان لقطة السيرة تان يقع على البلية
والحنه وقارة يقع على الذنب والمعصية ثم ان الله تعالى
اضاف السيرة الى نفسه في الآية **الاولى** بقوله قل كل
من عند الله واصافها في هذه الآية الى العبد بقوله
وما اصابك من حسنة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بينهما
ودفع التفاضل ولما كانت السيرة بمعنى البلاء والشدق
مضافة الى الله تعالى وجبان كون السيرة بمعنى المعصية
مضافة الى العبد حتى يزول التفاضل **واجب** بات
اضافتها الى الله تعالى من حيث اليجاد الى العبد من حيث
الاكتساب كما اشار اليه الامام ولا يفتح فيه اضافتها
اليه كما في **قوله** يحكيه عن ابراهيم واذ مضت فهو
يشفي حين اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى الله تعالى
للادب ولم يفتح ذلك في قوله تعالى خالف المرض والشفاء
وان قوله ما اصابك من حسنة فمن الله يفيد العموم في
جميع الحسنات التي منها الايمان وقد حكم على كل ما بانها من الله
فثبت ان الايمان من الله وكذلك **قوله** وان تبهم
سنية يفيد العموم في كل السيئات فالآية دالة على ان
جميع الطاعات والمفاهيم من الله وحلفه **واقول** قد
كل من قال الايمان من الله وحلفه **قال** الكفر من الله وحلفه
واقول اي رادة وحلفه ايضا حيث قال تعالى ولا يفر
لعباده الكفر فليامر بما افر به كايان الى جهل وزبح

والله اعلم بالصواب

وصفاته لا يفارته حادث انتهى **قول** حاصل هذا الكلام ان كل موجود وحيد في الزمن ومضى عليه اوقات وازمان فهو حادث في وجوده لقيما بالحادث اذ الزمان متغير في نفسه انا فان الامة هو الآن السائل وهو مفارته بمحدد وهو مالم يحدد معلوم ويقرب منه قولهم هو شئ معلوم الامتداد يغاسر به قول الامتداد فضلا عن تغير الاوقات بالمولود فما كان متغيرا فهو حادث وما قام بالحادث بخلافه ثلما فانه فوق الزمان والاقا **قال** اوسي ولا مضى على الديان وقت لانه متعال عنه فهو حيث لا منفرد بوجوده وصفاته اذ لا قبل حدوث الحوادث كلها فكيف يفانه حادث **قال** الم لا على الفارسي عنه **قوله** القدم بالزمان لانه هو موجود في زمان لم يوجد غيره المتحد بغيره فيه **ثم** لا ريب فيه انه اذا كان مستعلا بمعنى المتقدم فما تقدم على الحوادث كلها فهو احق بالتقدم من غير المتقدم في اللغة مطلقا لا يختص بالتقدم على الحوادث كلها الا انه لما كان الله تعالى هو الفرد الاكمل في معنى المتقدم اي عدم المسبوقية بالعدم اطلقه المتكلم عليه **قال** ابن الفرس وقد اطلق الفلاس على انه لا قدم بالذات الا بالله وحده ولقد لم لازم قطعا للوجوب بالذات **قوله** التسلسل **قال** الشارح الحفصي قد بطل التسلسل بمعنى

انهم

انهم فيشمل الدور لانه تسلسل ايضا لكن في امور متناهية **قال** المصنف في شرح الوسيط ولهذا كثيرا ما يقتصر بعض العلماء على التسلسل في باب القدم وغيره مما يلزم فيه الدور والتسلسل بالقياس الاخر وهو الذي يكون في امور غير متناهية فيتوهم الفاسان في كلامهم نقصا جهلا منه بما ذكرنا انتهى **قوله** اي العظمة **واقول** هي من خواص الانبياء على ما ذهب اليه المازني **قال** افضل المتخيرين صاحب المنار والشيخ في شرح كتابه العمق في العقائد في فصل خواص النبوة ويجوز عندنا صدور الذنب منهم اي من الانبياء نادرا قبل الوحي اي حيث لا عصمة حينذاك كما يشير اليه **قوله** فصل خواص النبوة وعلى عدم انصافهم بالعصمة قبل البعثة بقوله لانه لا يجب على الخلق قبول قولهم حين ذلك بخلاف ما بعد الوحي فان الخبر من حيث هو يميل للصدق والكذب قلوبهم يكونوا معصومين بعد البعثة لاحتمال الكذب فتقوى مصلحة البعثة وانما الخلق الذنب ليشمل الصغيرة بعد الوحي ولو سواوا الكبار قبل الوحي ولو عدوا ويؤيد ما قاله الشيخ محمد بن محمد بن محمود المدعي شيخ البخاري في كتابه المسمى منجى العقائد عند قوله معقولون بالمعجزات معصومون من الصفات اي بعد الوحي عمدا لا سهوا لكن لا يتصورون عليها بل يثبتون فينتهون ومن الجائر ايضا اي معصومون

بعد الوحي عند اوسهوا اما قبل الوحي فلا دليل
على امتناع صدور كبريت غير الكفر فلو كانوا معصومين
من حين البلوغ الى حين البعثة لما جوز صدور الكبريت
عند قبل البعثة وحينئذ لا دليل على امتناع صدور الكبريت
عند فضل عن الصغيرين فلا عصية قبل البعثة وذهب
المعتزلة الى امتناعها مطلقا **ثم قال** واما المنقول
عنهم صلوات الله وسلامه عليهم الشريكة
او معصية فاما كان مفقودا عنهم بطريق الاحاد فمردود
وما كان بطريق التواتر فمدول عن الظاهر والاحول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة انتهى بعبارة السعد
على النسبية في شرح العقيدة ان الانبياء معصومون عن الكبر
فلا ينافي ما مر من انه لا دليل على امتناع صدور كبريت
غير الكفر قبل الوحي حيث انهم قبل الوحي والبعثة ليسوا
بنبيين بل مرتبة الاولياء عندهم وهم مخصوصون
لا معصومون وسياتي الفرق بينهما وذلك بناء على
ان اول درجة الانبياء اخر درجات الاولياء وكلام
السعد يقتضي انهم معصومون بالبعثة كاشير المنة
بالانبياء خصوصا فيما يتعلق بالشرع وتبليغ احكام
وارشاد الامة اما عند اقبال الاجماع واما هو فنفذ
الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل
وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعد
بالاجماع وكذا عن تعبد الكاين عن الجهور خلافا
للشوية واما سواه فمردود **واذا**

الصغار

الصغار فتجوز عند الجهور خلافا للجماي واما
وتجوز سواه بالانقياد لا ما يدل على الخسة اي
والنقطة الخ **قال** هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا
دليل على امتناع صدور الكبريت خلافا للمعتزلة ومنع
الشيعة صدور الكبريت والصغيرة قبل الوحي وبعد
ويقتضي ما سبق من قول صاحب العدة والشيخ محمد النجاشي
في عصية الانبياء قول العلامة الثاني سعد الدين
الفتاوي في شرح العقيدة عند ذكر تعريف العصية
على ما اختاره ابو منصور المازندراني رحمه الله تعالى
ان العصية لا تزيل الجنة مع بقا اختيار تحقيق الايمان
مانعه وبهذا يظهر فساد **قول** من قال انها خاصة
في نفس الشخص او في دينه يمنع بسببها صدور الذنب
عنه كيف ولو كان الذنب متمشقا لما صح عليه بترك
الذنب ولما كانا عليه ويرشدك اليه قوله تعالى
خطايا ليتنا والسفهاء الذين والمؤمنين والمؤمنات
الاية فلو كان خاصة بالدين من حيث الحكمة لكان
خطايا ليتنا بالاسفغار بعد النبوة عينا حيث كان
العصية جبكية في الانبياء ومنع معها الذنب لا امر
بالاسفغار عن الذنب حينئذ يكون لغوا وليس كذلك
فالعصية من خصوصية النبوة بالفعل المبني له بالنبوة
فلا عصية من حين البلوغ الى حين البعثة فاما
النبوة نحو عيسى عليه السلام فمبنية على الذريرة
فلا يبنى عليه صم لان الغاية انهم يفتنوا على الاربعين

كما عليه عامة علمائنا على الصحيح بعد العلم
 بالوقوع من كلام اهالي الطوائف العالية
 فلما كان ذكره الشيخ محمد البخاري مقصودا ديانته
 ومختارا كما نبه عليه الحيا في ترك صاحب
 اشارات المرام آخر شرح الفقه الاكبر بالنسبة
 الى زماننا ما جوز السعد وانظره حيث
 ذكرنا وايضا في شرح العقائد من تجوز الكبيرة
 سهوا فقط بعد البعثة ديانته لما قال عند شرح
 قول الامام والانبيا صلوات الله وسلامه عليهم
 منزهون بتزيه الله تعالى بعد البعثة كما دل
 الوصف عن الصغار المنفرة لاختلافها بالاتباع
 وعن غيرهما عدا اي لا سهوا كما دل ما سيبي بعده من
 التقابل وعن الكبار مطلقا خلافا للحشوية فيهما
 وعن الكفر مطلقا كما دل عليه الاطلاق وعينه الدليل
 بعده خلافا للشيعه والازارقة والجمهور على وجوب
 عصمتهم عما ناهى مقتضى المعجزة اي بعد البعثة ثم قال
والاصل المذهب عندنا اي عند الماتريدية خلافا
 للاشعرية منع الكبار بعد البعثة مطلقا اي عدا
 اوسهوا والصغار عدا لا سهوا انتهى فترك جواز السهو
 في الكبيرة بعد البعثة على الانبياء والصغيرة عدا
 ايضا ديانته والافقول بنفس الشيخ اي منصور الماتريدية
 في مدون عقائده ثم الخ والاشعرية في مضمون
 الانبياء والروسل من الكبار لا من الصغار يتحقق

لا يتلوا

لا يتلوا لان من لم يتل لا ينع على المتلي فتصغر شفا
 في حق الامة انتهى واطلاقه الصغيرة ليشمل
 السهو والعد لان المطلق الى الكمال كما لا يخفى
 قال الفاضل الرومي الحيا في محشي شرح العقائد في
 شرح نونية استاده افضل المتأخرين مولانا خضير
 عند قوله وعن كبار عدا عند اكثرنا اي عند جمهورنا
 وعامتنا وانما اليه بلفظ الاكثر لضرورة النظر فلا
 بعد ذكر منع الكفر مطلقا ومنع الكذب وتعد الكبيرة
 والصغيرة المنفرة حيث **قال** واما الصغير الغير
 المنفرة عدا فعلى المختار انه من قول السهو والعد
 هذا كله بعد الوحي **وانما** قبله فالجمهور من اصحابنا
 على انه لا يمنع عنهم كبيرة فضلا عن صغيرة ادلا
 دالة للبحر على انتفايها عنهم قبله ولا دليل
 سمي ايضا دل عليه اي على الانتفاء وذهب اكثر
 المعتزلة الى امتناعها عنهم قبل الوحي والبعثة ايضا
 محتجا بانها تؤدي الى النفرة الموجبة لفوات مصلحة
 البعثة وقد راجع الجواب وقالت الروافض لا يجوز على الانبياء
 ذنبه اصلا سواء كان كبيرة او صغيرة لا عهد ولا سهوا
 ولا لسياننا ولا خطا بعد الوحي وقيله **ثم قال**
 الشارح المذكور عند قول الناظم باول القصص المكي
 لذنبهم يانه قيل وحي وتبين لما تمسك الخصم بقصر
 الانبياء التي نفتت في القرآن وفي الاحاديث
 فانها شجرة عنهم يصدور الذنب حتى حال

النبوة اشار المحقق الى الجواب اجمالا بان ما نقل
 عنهم بطريق التواتر ولم يكن له محل آخر يحمل على
 انه كان قبل النبوة او انه من الصغائر الغير المنقذة
 الصادرة عنهم بطريق الخطا او النسيان او السهو
 انتهى اي وقد جوز ذلك في حقهم عندنا خلافا للاشاعرة
 كما سيأتي **قال** الفاضل عز بن جماعة من الاشاعرة
 في شرحه على بدء الامالي على مذهب الماتريدية عند قول
 وان الانبياء لفي امان عن العصيان عدا وانزال
 المعصية ضد الطاعة والانبياء معصونون عن الكبار
 والصغائر عدا وسهوا خلافا للحنفية في سهو
 الصغائر انتهى ولم يكلم على الافعال الصادرة منهم
 قبل النبوة حين ان شرحه على ما صدر عنهم مقتدا
 بحال النبوة كما يشير اليه تفسير الناطم عنهم بالانبياء
 تبع للناظم والافذ بهم الاطلاق في المصمة
 كائنه عليه ابن الكمال الوزير في اسرار العارفين
 وغيره **وقال** تلميذ ابن الهمام الحنفي في شرحه بدلا
 عند قول الناطم وان الانبياء لفي امان عن العصيان عدا
 وانزال العصيان مخالفة الامر قصد اختلاف الزلة
 فانها مخالفة الامر سهوا فالانبياء عليهم الصلاة و
 السلام معصومون عن الكفر مطلقا قبل البعثة وبعدها
 بالاجماع وكذا عن سائر الكبار عدا باتفاق العلماء
 المقربين وحله بعد البعثة كما يشير اليه تفسير الانبياء
واما سهوا فنقل الموفى سعد الدين عن اكثر من يجوز

١٥٥
 وقوعها **واما** الصغائر بعد النبوة عند اقيته الخلاف
 وصدورها سهوا والتقية اي خلاف للاشاعرة
 انتهى وللا على الفاري في شرحه على بدء الامالي
 ايضا عند قول النازم وان الانبياء لفي امان الحلاوة
 في المراد من معنى الاتقية حيث قال **واما** قول الشا
 رح القدسي لعل مراده اي مراد السعد التقيت اياه
 اتفاق الحنفية في غير صحيح لما بينه في شرح العفايد
 انه اراد به الاجماع وعلل مراده اجماع المتقدمين
 او جمهورهم فلا ينافيه المنقول عن الاستاذ ابي
 اسحاق الاسفرائيني واي لفتح صدر الشهرستاني
 والفاضل عياض انهم معصومون عن الكبار
 والصغائر عدا وسهوا واختاره السبكي الى هذا
 ولا يبعد ان يقال المراد بالاتفاق هو تجوز و
 مورد الخلاف الوقوع والله اعلم انتهى وقول
 وعلل كلام المقدسي وعلل مراده اتفاق الحنفية
 ليس بعيدا والمعنى اتفقت الحنفية على صدور
 الصغيرة سهوا او خطأ ونسيان بعد البعثة و
 اختلفوا فيما بينهم في صدورها عدا ومذهبنا
 الشيخ الطائفة المتصوور الماتريدي الجواز ثم
قول السهو والنسيان والخطا ثم فيها فانها تعمل
 معاملة الشياخ كما ورد في الخبرين ووصول الفقه
 الا ان تكون من الانبياء بمنزلة ترك الواجب من العلوم
 لا يفتقر الزلل من الافضل الى الفاضل حتى يستغفر

ويتوبون عنها لما انهم شهد الناس من بلاد كاور
 في الخبر ايضا **قال** صاحب الدر المنثور السانية
 على قواعد مذهب لما تريد ان المحققين منها
 صرحوا بانه اذا صدر من الانبياء فعل من الصفات
 فهو عليه من قبل الله فيستغفرون ويتوبون ولو
 سهوا ونسيانا او خطا لما انهم بمنزلة ترك
 الواجب من العوام **قال** خطا بالنبيا عليه
 السلام واستغفر لذنبك **وقال** لقد تاب
 الله على النبي والحكم عام في جميع الانبياء وعليه
 يحمل قوله **تعالى** في حق نبينا عليه الصلاة والسلام
 ليغفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر بدليل استغف
 آدم وحوي عليهما السلام حين كلا من الشجرة لقوله
تعالى احايتهما فانزلناهما اليها **وان**
 تغفر لنا الخ واما قول محمد بن عبد الله الصفوري
 المفسر في تلميذ ابن ابي شريح بالواسطة على
 بدء الامالي والذي ادين الله به انهم معصومون
 عن الكبائر والصغار عدا اوسهوا وهو الذي احتار
 ابن السبكي وقول القسوفي على بدء الاما كذلك
 فهو على حد قول السعد على العقائد النسقية في اللغ
 على يزيد ما يقيد فخر لا توقف اي والذي ادين الله
 به اي لا توقف في انه ملعون ان امره حتى قبل
 حسين رضي الله عنه مع ان المذهب والمنقول
 عدم اللعن كما قال في بدء الامالي

ولا يلحق يزيد بعد موت سوا الكفار في الاقر اعلى
 والمعتبر كما قال المفسر لم يلحق احد من السلف يزيد
 ابن معاوية بعد موته حيث **قال** في الخالصه وغيرها
 لان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن لعن المصلين في
 من كان من اهل القبلة فلا دليل على اللعن واما
 الديانة فتشعير غير المنقول سيما قولهم وهو الذي احتار
 السبكي فهو الذي ادين الله به كالقصور والمفسر
 من جملة الاشاعة لان علماء مذهبنا وان كانا جميع
 من اهل السنة **فائدة** قال في تعريف السيد
 النسيان غيبة الشيء عن القلب والسموع غفلة
 القلب عن الشيء **واما الخطا** هو وقوع الشيء من
 الشخص من غير قصد ومثاله كفساد صوم الصائم
 بهروب الماء وهو صاحبها الى جوفه وهو غير مقصود
 والاصناف الثلاثة تجوز في حق الانبياء لكونها من
 مقتضيات الطبايع البشرية اليه لا بد منها سيما
 دلالة كون ماخذ الانسان من النسيان على العموم
 ولا تندح في النبوة مطلقا خلافا للاشاعة فانهم
 فيها تفصيلا في الفنا كما ذكر في بيا الجائز والوجيا
 وضد ما المستحالة في حقهم **واما** عندنا فشرط
 النبوة اربعة الذكورية وخالف فيها الاسمى والفردي
 ومنعها والحرية وعدم الكذب وعدم التبر ونحو
 كما ذكره بعض شراح بدء الايام وغيره وليس منها
 الخطا والنسيان والسهو فلا يلزم وجوب عصمتهم

من قولهم لا يصدر عنهم ما ينقراي يقولوا فعلا مختلفا
 لسان النبوة كالنقل الدال على الحسنة وكفى قنيل
 السعد عند سرد المنوع عنهم بقوله ولا يصدر عنهم
 الكذب مطلقا ولا ما يدل على النقرة كسرقة لقمة
 وتنفيف حبة ولو صغيرة ولا شك ان الكذب وما
 عطف عليه من الافعال التي تصدر اختيارا لا
 من الثابت جبر او مكرها كالمرض وخوفه وان لم يستد
 على وقوع المرض جبر لكونه من السماوية حتى لا يرد عليهم
 استحالة العي وجواز المرض مع ان كليهما من السماوية
 فليس يكون بلوة ايوب ومساكيله يعقوب عشاوة حيث
 زالتا فتبين ان المنوع عن الانبياء هي البلوة المستمرة
 لا الزائلة احدا من جوار عشاوة يعقوب عليه السلام
 حيث زالتا بخلاف العي حيث يستمر لئلا تعطل مصلحة
 النبوة راسا وان كان جميعها من السماويات اذ لم يفرق
 بين ما ذكره من السماويات حتى يورد على جواز
 البعض واستحالة الاخر مع كون العلة من نوع واحد
تنبيه ذكر الجنون في هذا المحل هو من اللازم البين
 اما كونه لازما فاجمل جواب سوال المتدي لوسيل عن
 جواز الجنون على الانبياء واما كونه بئس فليبعد بجوز
 جوازه بالنسبة الى كل عاقل فضلا عن عالم بخلاف
 العي فان بعض المحال قد يفرض لزام الخصم ودفع
 الشبهة واثبات المطلوب ومن فرض المحال **قوله تعالى**
 حق بل الجن في سماء الخياط الية ولا يصراي فرض

منها عند ما يخلف مذهبها شاعرة حيث قالوا
 فيما يجوز عليهم ولا شك في جواز الانعاز عليهم لانه
 مرض ومريض يجوز عليهم بخلاف الجنون قليلا وكثيرا
 لانه نقص ويختص بالعمى ولم يعم نقيض ولم يثبت
 ان شيئا كان ضررا ويعقوب انما حصلت له
 عشاوة وزالت كذا في شرح جوهره التوحيد ليقا
 ولا حكم يكملوا في هذا المحل غير ان المرض بما يجوز
 على الانبياء بحسب البشرية يقطع النظر عن تعليمه
 بكونه سماوية لا فعلا اختياريا وقد اورد بعضهم
 على طريق نقص جواز المرض على الانبياء اذ ابلغ حد
 التغير احدا من قولهم ولا يصدر عنهم ما ينقروا كانه
 يريد على تقدير تسليم ان مرض ايوب عليه السلام
 ان يبلغ بالتواتر الى حد نفرت عنه الناس خوفا
 عن العدوة فهو من المحال على الانبياء لاجل الجايز
 انتهى **واقول** اولا على طريق الفائدة في قولهم
 بحسب البشرية اشارة بالعلم هو ان المرض من عوارض
 البشر لا من عوارض الملك ولا الجن لكونها من اجسام
 اللطيفة على مذهب اهل السنة كما في المقاصد و
 مختصرها للشيخ خلافا للفلاسفة فانهم لا يثبتون في عالم
 العلوي الا العقول والنفوس المجردة لا اجساما ولو
 لطيفة فيكون القيد للاعتزاز بالانبياء الواقع ثم لا
 يراد ناشئ عن استنباه النقرة المجازة بالنقرة
 المتنوعة او اراد القائل المغالطة لان المراد

من قولهم لا يصدر عنهم ما ينقراي يقولوا فعلا مختلفا
 لسان النبوة كالنقل الدال على الحسنة وكفى قنيل
 السعد عند سرد المنوع عنهم بقوله ولا يصدر عنهم
 الكذب مطلقا ولا ما يدل على النقرة كسرقة لقمة
 وتنفيف حبة ولو صغيرة ولا شك ان الكذب وما
 عطف عليه من الافعال التي تصدر اختيارا لا
 من الثابت جبر او مكرها كالمرض وخوفه وان لم يستد
 على وقوع المرض جبر لكونه من السماوية حتى لا يرد عليهم
 استحالة العي وجواز المرض مع ان كليهما من السماوية
 فليس يكون بلوة ايوب ومساكيله يعقوب عشاوة حيث
 زالتا فتبين ان المنوع عن الانبياء هي البلوة المستمرة
 لا الزائلة احدا من جوار عشاوة يعقوب عليه السلام
 حيث زالتا بخلاف العي حيث يستمر لئلا تعطل مصلحة
 النبوة راسا وان كان جميعها من السماويات اذ لم يفرق
 بين ما ذكره من السماويات حتى يورد على جواز
 البعض واستحالة الاخر مع كون العلة من نوع واحد
تنبيه ذكر الجنون في هذا المحل هو من اللازم البين
 اما كونه لازما فاجمل جواب سوال المتدي لوسيل عن
 جواز الجنون على الانبياء واما كونه بئس فليبعد بجوز
 جوازه بالنسبة الى كل عاقل فضلا عن عالم بخلاف
 العي فان بعض المحال قد يفرض لزام الخصم ودفع
 الشبهة واثبات المطلوب ومن فرض المحال **قوله تعالى**
 حق بل الجن في سماء الخياط الية ولا يصراي فرض

من قولهم لا يصدر عنهم ما ينقراي يقولوا فعلا مختلفا
 لسان النبوة كالنقل الدال على الحسنة وكفى قنيل
 السعد عند سرد المنوع عنهم بقوله ولا يصدر عنهم
 الكذب مطلقا ولا ما يدل على النقرة كسرقة لقمة
 وتنفيف حبة ولو صغيرة ولا شك ان الكذب وما
 عطف عليه من الافعال التي تصدر اختيارا لا
 من الثابت جبر او مكرها كالمرض وخوفه وان لم يستد
 على وقوع المرض جبر لكونه من السماوية حتى لا يرد عليهم
 استحالة العي وجواز المرض مع ان كليهما من السماوية
 فليس يكون بلوة ايوب ومساكيله يعقوب عشاوة حيث
 زالتا فتبين ان المنوع عن الانبياء هي البلوة المستمرة
 لا الزائلة احدا من جوار عشاوة يعقوب عليه السلام
 حيث زالتا بخلاف العي حيث يستمر لئلا تعطل مصلحة
 النبوة راسا وان كان جميعها من السماويات اذ لم يفرق
 بين ما ذكره من السماويات حتى يورد على جواز
 البعض واستحالة الاخر مع كون العلة من نوع واحد
تنبيه ذكر الجنون في هذا المحل هو من اللازم البين
 اما كونه لازما فاجمل جواب سوال المتدي لوسيل عن
 جواز الجنون على الانبياء واما كونه بئس فليبعد بجوز
 جوازه بالنسبة الى كل عاقل فضلا عن عالم بخلاف
 العي فان بعض المحال قد يفرض لزام الخصم ودفع
 الشبهة واثبات المطلوب ومن فرض المحال **قوله تعالى**
 حق بل الجن في سماء الخياط الية ولا يصراي فرض

المحال بل يفيد العي لو فرض لا يسقط اهلية الخطأ
 عن العي بخلاف الجون عن الجون فانه يسقط اهلية
 الخطاب عنه رأسا فلا يتفقد به أصلا فكيف يستوي
 مع هذا البعد فتفطن وتامل فانه من اكبر التناهي للفوق
 الواضح البين بين المستحيل الذي هو الجون وبين غيره
 كالعي من المستحيلات الباقية لا مكان اجتماع صفة الجوار
 ولو بالعرض العقل والاستحالة في العي مع عدم سقوط
 اهلية الخطأ في الجون ولذلك قلنا ذلك الجون
 هنا واستحالة من اللازم البين ووجهها قد مر وعلم
 انه لما كان الإراد والمناقشة ابتداء عن النقرة مطلقا
 هو الذي أجوبنا الى تطويل الكلام ليظهر الفرق بين
 النقرة الحاصلة بالفعل الاختياري وبين المشتبه
 الثاني عن امر سمي واولا كنا اقتصرنا من اول
 الامر على جواب المناقشة تمثيلا للمستحيل بالعي والخطأ
 بالمرض وان الفرق بينهما استمرار الاول وزوال الثاني
 كما علم بنطح النظر عن كونها سماويان لكون العلة
 لا تطرد بين العي والمرض بخلاف الثاني واستحالة الاول
 وهي كون كل منهما سماويا **وعلم** بعد هذا ان المحل ليس
 النبوة ما يورث نقصا وخللا لنشأ النبوة كالنقل
 الدال على الحسة اختيار الامم الثاني خبرا علم
 كالمريض ونحوه على ما مر **واما** ما قيل على طريق الجواب وجه
 جواز المرض بشرط ان لا يكون منفرا يعني بان كان صورة
 لا حقيقة فليس ينبغي حين **قال** **قال** حكايته عنه ويوب

اذنادي

اذ نادى ربه اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين
 فاستجيبنا له فكشفنا ما به من ضر الانية نيا في ما قيل من
 انه لعله كان صورة لا حقيقة بحيث وجهه رجا رفع
 ما ليس له حقيقة بالدليل العقل فصار عن النقص مع لزوم
 الكذب **لغز** **لغز** فكشفنا ما به من ضر وثبتنا الله عن ذلك
 علوا كبيرا وثناك بعد هذا قول نبينا عليه الصلاة
 والسلام شاهد الابتلاء ان نبيا حقيقة ما نفسه
 ان شد الناس بل لا نبيا ثم الاول ان الامثلة لا تمثله
 الحديث وذلك تخفيفا للابتلاء وهذا ما تيسر في هذا
 المقام للعبد الضعيف من التسويد على حسنة الواسع
 والطاقة ريبا ولا تجلنا بما ليس لنا به طاقة **واما** اليوم
 فهو متبع عليهم في الاخبار التبليغية والاقوال الدينية
 الانسانية ويجوز في الافعال التبليغية **واما** النسيان
 فهو متبع في التبليغات قبل تبليغها قولية كما او فعلية
واما بعد التبليغ يجوز نسيان ما ذكر عليه حفظه بعد
 التبليغ ووجوبه بطله على المبلغ ليحمله وليست له ولا
 يتبع عليهم نسيان المشوخ مطلقا قبل البلوغ ولا بعد
 هذا ونفل بعض الاساطير ان المعتمد في مذهبه اتفاقا
 امتناع النسيان في حق الانبياء لكن بعض صور مخصوصة
 ككونه في الافعال التبليغية والاقوال الانشائية
 وفي الاخبار التبليغية ولا مانع من وقوع الاوصاف
 الثلاثة فيما اذا لم يكن من التبليغ **واما** الخطأ فانهم
 معصومون منه على غير المعتاد **واول** **واما** عندنا فلا يلزم

قال النسيان بعد البغية مطلقا اي ما
كانت اوقالا وسواها اخبار تبليغ واوقالا انسانية
فما يتعلق بالدين والنسيان والسهو والخطا الاوصاف
الثلاثة كلها تقع من العبد اضطرارا لا يجوز اختيار
في وقوعها منه **اما النسيان** فقد علق نبينا صلى الله
عليه وسلم وقوعه بقوله انما انا بشر فكلما فاذا نسيته
فذكروني على الطبيعة البشرية كالخطا والسهو لا يمكن
عدم العفة حيث لا مدخل له فيها كما هو الظاهر من العباد
لما انه اشار الى وقوع النسيان باضافته الى نفسه
في قوله فاذا نسيته لان النسيان لا يتبع عن الوقوع ولو
قبل التبليغ لا مكان غيبة الشيء عن القلب اضطرار
فيحضر في ان قليل واذا حضر تذكر نفسه من غير
مذكوره من الخارج فام يترك من وقوع النسيان نفسه
في التبليغات ولو قبل التبليغ حيث يمكن اختيارا
وان دل قوله فذكروني بالمفهوم على وقوع النسيان
بعد التبليغ حيث يمكن التذكير منهم له فيما علمه منه
بالتبليغ قبل ذلك **واما السهو** والخطا فانها وقعت
من ادم عليه السلام حين اكل من الشجرة لانه لم يقصد
الغصا بل قصد الاكل من الشجرة هو الخطا بان غفل قلبه
عن النهي وهو السهو على القول بانه كان نبيا وهو في الجنة
بدليل سماع كلام الله بقطعة وهو الوحي الظاهر المحض
بالانبياء مع ان ذلك الحين لم يكن زمن تبليغ الافعال
التبليغية حيث ان زمنها بعد نزول الصحف عليه

بالدين والخطا والسهو ليسا قايعيين لانبياء وقومها
منهم ولا كما يوهما تفصيلا في حقهم لانها والنسيان من غير
السهو مطلقا اي يخصون من غير ان يراد تفصيلا
بها على ان النسيان قريب من جوارحهم عليهم بدليل
اشتقاق الانسان من النسيان والمشق لازم الدلالة
على ما اخذ **واما** المرض فعارض قد يعزى الانسا وقد
لا يعزى حتى قبل وقوع السهو من الانبياء بعد البغية
ولو في الاخبار التبليغية جاز وسابع احدا من قولنا
وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا قمى الي
الشیطان في اميته فينسخ الله ما يليق الشيطان ثم يحكم
الله اياته والله عليم حكيم **الاية** **واما** رد البيضاوي
فقد ردوع عليه ومن الرادين عليه الشيخ ابراهيم
الدرمي مدرس الحرم النبوي في رسالة الغرائب ومثل
الكلام يرد على الاشاعة **قوله** **تقيا** وما ارسلنا من
قبلك من رسول ولا نبي الا اذا قمى الي الشيطان
في اميته فينسخ الله ما يليق الشيطان ثم يحكم الله اياته
الاية حيث قالوا ان الانبياء معصون عن الخطا مطلقا
والاية دلالة بالقرينة في وقوع الخطا والسهو مطلقا
لما حقه الكروي وايضا فساد ما في كلمة من الشجرة
شاهدة على جواز وقوع الخطا والسهو من الانبياء
وقد عرفت في قول رسولنا عليه الصلاة والسلام
رفع عن ائمة الخطا والنسيان يوكد جواز الوقوع خطا
كان انبياءنا **اما** **الخطا** فقد عرفت الحديث يوكد

بالدين

بالدين والخطا والسهو ليسا قايعيين لانبياء وقومها
منهم ولا كما يوهما تفصيلا في حقهم لانها والنسيان من غير
السهو مطلقا اي يخصون من غير ان يراد تفصيلا
بها على ان النسيان قريب من جوارحهم عليهم بدليل
اشتقاق الانسان من النسيان والمشق لازم الدلالة
على ما اخذ **واما** المرض فعارض قد يعزى الانسا وقد
لا يعزى حتى قبل وقوع السهو من الانبياء بعد البغية
ولو في الاخبار التبليغية جاز وسابع احدا من قولنا
وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا قمى الي
الشیطان في اميته فينسخ الله ما يليق الشيطان ثم يحكم
الله اياته والله عليم حكيم **الاية** **واما** رد البيضاوي
فقد ردوع عليه ومن الرادين عليه الشيخ ابراهيم
الدرمي مدرس الحرم النبوي في رسالة الغرائب ومثل
الكلام يرد على الاشاعة **قوله** **تقيا** وما ارسلنا من
قبلك من رسول ولا نبي الا اذا قمى الي الشيطان
في اميته فينسخ الله ما يليق الشيطان ثم يحكم الله اياته
الاية حيث قالوا ان الانبياء معصون عن الخطا مطلقا
والاية دلالة بالقرينة في وقوع الخطا والسهو مطلقا
لما حقه الكروي وايضا فساد ما في كلمة من الشجرة
شاهدة على جواز وقوع الخطا والسهو من الانبياء
وقد عرفت في قول رسولنا عليه الصلاة والسلام
رفع عن ائمة الخطا والنسيان يوكد جواز الوقوع خطا
كان انبياءنا **اما** **الخطا** فقد عرفت الحديث يوكد

لما ثبت بلاية **واقا النسيان** فقد ثبت بحديثنا
 انا بشر فكلكم فاذنيت فذكرني وهذا الحديث يشهد
 بان النسيان كالحظا على تقدير وقوعها فانها مرفوعة
 الاثر كما لان العفو والتغصن عن جزائهما انما يكونان
 بعد الوقوع بالفعل والاعين الحظ والنسيان فانها
 باقيا ان الوقوع من المبدأ على الامد ولا نهما والسهو
 الاوصاف الثلاثة من العوارض الطبيعية للبشر من
 الافعال الاختيارية حتى يلزم منها العصية ويفرق
 الخطايا السنية بالصغيرة والكبيرة وقيل النبوة
 وتقدمها كما هو مذهبنا وعندهم على المعتمد فيظهر
 ولا يقال الحديث في حق الامة لانه حوالتي لان الامة
 شاهدة للدعوى بالصرحة والحديث على قاعدة
 المتكلم داخل في عموم كلامه لان المدلول عليه بالادلة
 او بالاشارة بعينه ما ثبت بالصرحة وان خالف
 الاسعيرة في ذلك بان قيدوا جواز النسيان بكونه بعد
 التبليغ ونعموه عن الوقوع قبله لئلا يضع الاخبار
 التبليغية الدينية لانا نقول في الجواب عنه غيبة
 الشيء عن القلب الذي هو عبارة عن النسيان يمكن
 ان يكون لحظة فيحضر ولا يضر بالمفسود الذي هو تبليغ
 المأمورية الى مخاطبين من الامة لامن الصفات
 المستمرة المنفرة المخلدة اليه توجب تعطيل مصلحة
 النبوة فتدبر ثم انظر للفاضل الملا على القاري بعد
 ان ذكرني شرحه على الفقه الاكبر تفصيل الملامة

سعد الدين

سعد الدين في شرحه على الفقايد بيان محلات
 وجوب العصية وارتضاءه ولم يتكلم عليه لكن
 مشي على اطلاق عبارة في حقيقة في قوله منزهون
 عن الصغائر والكجاير الى اخره نعم كونهم معصومين
 عن الكفر قبل الاجماع **واقا سائر الجاير** ففيه
 التفسير كما ينبغي عليه الشرح خلافا للاشاعرة
 في الاطلاق كما ينبغي عليه افضل المتبحرين من المتأخرين
 علامة الرومان الكمال الوزير في اسرار العارفين
 وصاحب الدر المنكون واعقب الكل وضبط
 المذهب آخر الشرح صاحب اشارات المرام بياحي
 زاده على الفقه الاكبر والابسط للامام حيث
 قال والمذهب عندنا الى آخر ما قاله كما مر في
 سمعنا وديانة فمن خرج من ذلك الضبط خرج
 من مذهب المار تيدي افراطية الديانة المذهب
 الاسعري ولا عبرة بقول بعض الافاضل من شرح الفقه
 الاكبر من لطيفة السابقة السني باصحة القول
 باتصاف الانبياء بالعصمة مطلقا تبعا للفعل المحض
 ديانة حيث علمت ان قول الحنفية من الطبقة العليا
 على اعدام الاتصاف بالعصمة قبل النبوة باسنادهم
 وجود الدليل السمي على صدور الكبيرة عما قيل
 الوحي والنبوة خلافا للاشاعرة فاذا جاز صدور
 الكبيرة عما قيل البعثة علمنا ان العصمة حينذاك
 واذا اعدم العصمة عدم النبوة لعدم الشروط عندهم

الشرط **وقال** قول من قال باحجية القول بالعصية في
 الانبياء على الاطلاق فليس يصح لما انتهى من اوصاف
 النبوة على مذهب الماتريدية فضلا عن ان يكون اصحا
 لكونه خروفا لا جامع المتقدمين لكونه مخالفا للجمهور
قال الشافعي ابو النضر في شرحه على الفقه الكبير
 بعد ذكره في الصفات والكياير وقد كانت منهم زلات
 وخطايا مثل الذلة كاكل ادم عليه السلام من الشجرة
 ومثال الخطا كقتل موسى عليه السلام رجلا من قوم
 فرعون فانه لم يقصد قتله بل قصد ضرب يده ليدفع
 عن الاسير ليوقع الضرب قصدا والقتل خطا
 والقتل ذلة لان كل خطا ذلة وليس كل ذلة خطا
 فيكفيها عمومها خصوصا مطلقا لان الذلة قد يكون
 بالخطا وقد يكون بالنسيان وقد يكون بالجهل وقد
 تكون بترك الاولى والافضل ان ياتي **بقول** وفي
 تفسير التيسير على قوله تعالى فعصى ادم ربه فغوى
 يعني ان ادم قصدا لاكل من الشجرة ولم يقصد العصيان
 والمخالفة لانه اكل لسيان الله تعالى اي ويجوز
 النسيان على الانبياء لقوله عليه السلام انما
 انا بشر انسي ما تنسون فاذا نسيتم فذكروني
 كما في البخاري ومسلم ولكن قد يناقش في هذا
 النسيان لقوله تعالى كما نسي عن ابليس **قال** ما نهاكم
 ربكم عن هذه الشجرة الآية والارجح ان يكون
 من الصغار عند انه اختلف في نبوته وهو الجنة

فاذا

فاذا جوز الصغيرة حتى عمدا بعد النبوة على احد القول
 من القولين في المسئلة يقال الشيخ في تصور الماتريدية
 فوقوعه قبل النبوة اولى بالطريق حيث لا يشترط العصية
 قبل البعثة عندنا وظاهر قوله تعالى فعصى ادم ربه
 حكم لا يقبل التأويل **وجواب** من قال الوزير وان كان
 احسن الاجوبة حيث **قال** في رسالة الجبر والقدر
 وعصيان ادم عليه السلام كان في لوح الرضا لكون
 ما فيه على وفق الحكمة الالهية الى اخر ما قاله
 الا انه قد يقال عليه العصيان مخالفة الامر والنهي
 قصدا بخلاف الزلة فانها المخالفة سهوا فكانت
 تعبيرة عن ذلك بالزلة اولى بتعاليم الجمهور ولعل
 المحقق تيسر بلفظ التنزيل ولم يتصرف
 فيه لكونه محكما ويساير عبارة المحقق على
 سراج الدين لاوسي في بدء الامالي في عصية الانبياء
 وان الانبياء في ايمان عن العصيان عمدا فعبر عن
 مخالفة الامر والنهي بالعصيان وانما منع التعبد
 ولعله تيسر بحكم **قوله** **تعالى** فعصى ادم ربه ايضا
 ويشمل الكبيرة قبل البعثة حيث وقعت من
 موسى عليه السلام ولو خطا وسهوا بخلاف الزلة فانها
 قاصرة على الصغار حيث **قال** في التوضيح فانها
 فعل من الصغار **فراهم** ان الزلة وان لم تطلو عليها
 معصية كائنا في تقسيم افعالهم عليه السلام في
 الاسول الى ما يستند بها والى ما يقتضي بها لان

١٣١
 وتبين ان من استعمل لفظ
 العصيان استعمالا يحسب معناه
 الفعول لا المفعول قال من قال
 في رسالة الجبر والقدر
 العصيان هو مخالفة الامر والنهي
 الامر والنهي في قوله تعالى
 من امرنا ما نعلم في قوله تعالى
 امرنا ما نعلم في قوله تعالى
 امرنا ما نعلم في قوله تعالى

يصدق عليها الذنب بدليل قوله تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر **قال** الامام
عمر النسفي في تفسيره انما هو قيل لا يطفون اسم
الزلة على افعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون
فعلوا الفاضل وتركوا الافضل وايمه التجاري
اطلقوها **قوله** تعالى فازلهما الشيطان عنها الآية
وفسروها بانها فعل يقع مخالف الامر والتمني من غير
قصد كزلة الماشي في الطريق لا يقع عن قصد منه اليها
ولا نيات منه عليها **وقال** صدر الشريعة في تنقيح
الاصول والتوضيح وهي أي الزلة فعل من الصغار يقع
من غير قصد **وقال** سعد الدين في التلويح عليه **قوله** وهي
فعل من الصغار رده لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة
الانبياء هي الزل من الافضل الى الفاضل ومن الاضيق
الى الصواب ونقل الشارح الفيلسوفي على الفقه الاكبر
انه لا فرق بين الصغيرة والزلة لغة **وقد قال** الامام
ابو زيد الدبوسي في تفسيره في اصول الفقه افعال
الشيء عليه السلام ما قصد على اربعة اقسام واجب
ومستحب ومباح وزلة **فاما** ما يقع من غير قصد كما يكون
من التلويح والخطيئة انتهى وهذا ينادي باعلا صوت بالا
منظرا بين قولهم في التفسير بان زلة الانبياء
فعل يقع مخالف الامر والتمني من غير قصد وبين قولهم
في اصول الفقه تارة الى ما يكون من غير قصد وعن
بعضهم عند تقسيم افعاله الى اربعة الى ما يكون عن قصد

تفسير

اضطراب كما لا يخفى **قوله** انما ذكرناه في تقرير
سعة عبارة الفقه لاننا في قول الامام ابي حنيفة
في الفقه الاكبر ولم يترك صغيرة ولا كبيرة قطاعة
المواز لا يستلزم الوقوع منه كغيره لكنه خلاف المشهور
في الصغيرة فان **قوله** تعالى لقد بآنا الله على النبي
حكم لا يقبل التأويل ويكون **قوله** قطاعة الكبيرة
فقط لقرينة فيها **فاما** الصغيرة نادرة من الانبياء
فقد نقلوا وقوعها منهم لا يجوزها فقط اما قبل النبوة
فمن غير نزاع عندنا وتعدوها كما يشهد به الايات
الحكيات ولو اولى بها تأديا وديانة لا سمعا وقاعدة
واما حسنات الامرارسيات المغرطين فلا يصدر
على هذه القضية اذا المغرطون من الذنوب لا يشتم
حسنا ولا عند احد من افاضل من كونه عند الامرار
فكذا فوضع لغتهم الافضل وقيلهم الفاضل كما مر لان
الذين لا يكون فضيلة ولذلك **قال** سعد الدين في
قول صاحب التوضيح عند تعريف الزلة وهي فعل من الصغار
وفي قوله فعل من الصغار يرد لما ذكره بعض المشايخ
من ان زلة الانبياء هي الزل من الافضل الى الفاضل
ومن الاضيق الى الصواب الخ فلا يماي من التأويل
الكاسدة كقول بعض الافاضل في تأويل **قوله** تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر اي يعصمك الله
فيما تقدم من عرك وفيما تأخر منه انتهى لا يخفى على
اصولنا من حيث ان العصمة من خواص النبوة عندنا

لا وظيفة العز على انه لا يلزم بين الفقران والمعصية
حتى يستعار بالكتابة عن المعصية وكقول النصوصي
على بدء الاما الى المراد من قوله تعالى ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تاخر اي مما يكون لو كان
الحج ان الغفران والتوبة لا يكونان الا عن الذنوب
الصادرة عن الجوارح بالفعل لا بالمكن بالهوى ورسد
على ما قلناه استغفار آدم بعد كلفه من الشجرة لا قبله
على القول بانه كان نبيا وهو في الجنة بدليل سماعه
كلام الله بقطعة وهو الروح الطاهر المخصوص بالانبياء
وانه كان كلفا من اول الفطرة حيث امر الله بقوله يا ادم
انزل من السماء ونهاه حيث قال ولا تقربا هذه الشجرة
وان لم يكن من الكليفة الكليفة في الدنيا كالسوم والقتل
وغيرهما **وقال ايضا** في حوشتنا واستغفر لذنبك حيث
لا يقال استغفر لما في طبعك بالقوة من الداعية للنسيئة
ولم يقل به احد **لنوله ايضا** فاليوم لا تظلم نفس شيئا
ولا تحزون الاما كنتم تعلمون باداة الحضريان الجرا على
العقل امام يصدر **وقال نبيه** عليه السلام ان خيرا
خير وان شرا شرا لحيان كان عمله خيرا فجراوه خيرا وان
كان شرا فجراوه شرا وعليه **قوله ايضا** فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره الاية وقد سبق ان محو قوله تعالى لقد تاب
الله على النبي محم لا يقبل التوبة عن الفقر ولا التاول على مقتضى
اصول مذهبنا **قال** القنوي في شرح العمدة واختلها
الناس في المعصية فقال بعضهم هي تخص فضل الله تعالى

بحسن

بحسن اختيار العبد فيه وذلك اما بخلافهم على طبع خلاف
غيرهم بحيث لا ميلون الى المعصية ولا يفرغون عن الطاعة بطبع
الملائكة **واما** بصرف شتمهم عن السبأ وجذبهم الى الطاعة
جبر من الله تعالى بعد ان اودع فيهم طبائع البشر **وقال**
بعضهم المعصية فضل من الله تعالى ولطفه ولكن على وجه
يتبني اختيارهم بعد المعصية في الاقدام على الطاعة ولا مسمع
عن المعصية واليه مال الشيخ ابو منصور لما تدرى حيث
قال المعصية لا تزيل الجنة اي بتلايف لا يجبره على الطاعة
ولا يفرقه عن المعصية بل هي لطفا الله بحله على فعل الخير
ويخرج عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا لا ابتلا ولا اختيارا
انتهى **وقال** اعلم ان انصرف النفس من الشر من حيث
البشرية والطبع الانساني لا يكون الا برحمته تعالى ولطفه
ولا يمكن تفسير هذا المعنى باعطاء العقل والقدرة على الخير
كما **قال** المعتزلة لان ذلك مشترك بين المؤمن والكافر
فوجب تفسيره بترجيح راعية الطاعة على راعية المعصية
مكة يقال في الانبياء معصومون وفي الاوليا محفوظون
والفرق هو التايد بيقين ان الحفظ على الابد اي الى الموت
يقال المعصية بخلاف كون الولي محفوظا فانه قد يتخلله
الذنب كجبر قصدا ولو تنصل منه سريرا ولم يصرف **قال**
مناسبة لباب المعصية **قال** بعضهم في تفسير **قوله ايضا** حكاية
عن نبي الله ابراهيم عليه السلام رب ارضني كيف تحبني **قال**
او لم توفني **قال** الى ان يكون ليطمئن قلبه اي ليطمئن قلبه
من القنود لانه كان امره ان يسأل ربه ان يريه كيفية احيا

لا تترك

لا يزيد كونها وطمانينة بضم علم الضرورة على الاستدلال
ونظاها لا دلة تأسكن للقلوب وازيد للبصرة فعلم
الاستدلال يجوز معه التشكيك اي التردد بخلاف الضرورة
اي ومنه المحسوس المشاهد واللام يتعلق بخدوفا
تفدين ولكن سالت ذلك ارادة طمانينة القلب
انتهى **واقول** وكان محط الفائدة الانتفال من علم اليقين
الى عين اليقين وتعرف به ما قاله الفاضل العبدان
جماعة في مختصر اليقين لا في الحكم عند قوله ثم ذكر قول
ابراهيم عليه السلام رب ارفني كيف تحي الموتى قال اولم
تؤمن قال بلى ولكن لطيف قلبي فاستخرج من الجنة
عن ذلك وليس ذلك عن شك فيه انما كايحت عنه اي
عن احياء الموتى لكونه باطنا عن هذه الحياة الدنيا فكان
يتصوره ايمانا وينقلب عنه كيفية فذلك **اليطمين**
قلبي بيسر وجود اليقين مع الايمان بان الله تعالى
قادر على احياء الموتى الى ان سأل ابراهيم ربه عز وجل
ان يرية الكيفية اي لينقل اي من علم اليقين الى عين
اليقين ففعل تبارك وتعالى له الجواب قال فخذ اربعة
من الطير انتهي **اما** ما قيل من ان انبيا بني اسرائيل كانوا
ماداموا لم يؤمروا بالقتال لم يطمنوا من السطط عليهم
بالقتل من الكفرة والمشركين ولذا اي ولذا اكثر
انبيا بني اسرائيل لكونهم لم يؤمروا بالقتال استشهدوا
بالسطط من اعداء الدين انتهى لعله غير الوصل منهم بناء على الفرق
بالعموم والمخصوص المطلق في مذهبيهم **هود** خصوصا

قال العزيم ما طيب ما طيب ما طيب
ما طيب ما طيب ما طيب ما طيب
عليه السلام ما طيب ما طيب ما طيب
هذا المثلث العزيم ما طيب ما طيب
والعزيم ما طيب ما طيب ما طيب
وكل هذا المثلث العزيم ما طيب ما طيب
وفي هذا المثلث العزيم ما طيب ما طيب
منه في هذا المثلث العزيم ما طيب ما طيب
الزيم ما طيب ما طيب ما طيب
او فارقه ما طيب ما طيب ما طيب
بذلك المثلث العزيم ما طيب ما طيب
في المثلث العزيم ما طيب ما طيب
الزيم ما طيب ما طيب ما طيب
ما طيب ما طيب ما طيب ما طيب
اسكن من المثلث العزيم ما طيب ما طيب
فيسكن من المثلث العزيم ما طيب ما طيب
عزيم من المثلث العزيم ما طيب ما طيب
ما طيب ما طيب ما طيب ما طيب
ما طيب ما طيب ما طيب ما طيب
اليه ما طيب ما طيب ما طيب
الله عز وجل ما طيب ما طيب
الله عز وجل ما طيب ما طيب
الله عز وجل ما طيب ما طيب

اولو الغر من الرسل اما عصم الله ابراهيم من النار
 الثابت بالكتاب والحال لم يور بالقتال وان قيل
 انه امر بالقتال مع المقاتلة لانه اختلف في غزائه
 عليهم بالسيف بخلاف بني اسرائيل الصلاة والسلام فانه
 في اول غزائه على قهار قريش امر بالسيف ولذلك اشتهر
 بانه بني السيف وكذا عيسى عليه السلام من انبياء بني
 اسرائيل حيث كان من الرسل عصمه الله تعالى منهم وامر
 من تسلطهم مع انه لم يور بالقتال او امر على قياس
 ما قبله **قَالَ** وما قتلوه وما صلبوه وكرسيتهم
 لهم اي حين عمت عليه طائفة من اليهود ليقبلوه **قَالَ**
 عز من قائل في حقه ايها بل رفعه الله اليه سما
 قد اجاب بعض العلماء فيما ورد في تفسير **قوله** والله
 يعضمك من الناس وقد حصل له عليه السلام من الكثرة
 والمشاركة انواع الازدية بان المراءى العصبية من القتل
 لا من سائر الازدية لان الحديث ورد بانهم اشد الخبايا
 بلا **وانا اقول** ويحمل العصبية مطلقا لكن موقفا بان
 الازدية لكونه اصابتهم كاذك وهو مكية قبل ان
 يور بالقتال واما هجرة الى المدينة واما بالقتال
 والسيف فدر عصم من غالب الازدية ايضا **قوله** امر خارق
 للعادة **الحال** **قَالَ** الخارج الحقيقى وهو حصل الله تعالى
 خارق للعادة مفارق لدعوى الوسايلة مخدري بقتل
 وقوعه بمكذب فان قلت كون المعجزة فعلا لا يور بل
 قد تكون عدم فعل عدم الخارق النار فلا يور

التفسير بام خارق الخ كما في تفسير الرازي **قَالَ** ان
 المعجزة في المثال كذا في شرح المفاسد هو كون النار
 بردا وسلاما اوفى الجسم على ما كان عليه من غير حر
 وذلك فعل لا عدم فعل فاحترز بفعل الله تعالى من القديم
 فلا يكون معجزة لعدم اختصاصه ببعض المخدري دون
 بقية وهو ان يقول انه صيد كون الله متصفا
 بصفة الاختراع فان هذا لا يختص به مكي الرسالة
 عز عزير فلا يدرك صدقه ونجارت للعادة من القتل
 كان يقول ان رسول وايه صدق طلوع الشمس من حيث
 كانت تطلع وغروبها من حيث كانت توب لعدم الا
 اختصاصه ايضا والعادة كماله التيقن عليه معنى
 من المعاني الناس وخرقها مخالفة حكمها تشبيهها
 بحر القنصل ومن المعتاد الجحد والسعيقة وتحدى
 بدما اذا قال انه صيد كذا ما وقع بدون تحدي
 ففي الارشاد لوظهرت اية من شخص صامت لم تكن معجزة
 والتحدى دعوى الخارق دليل على الصدق ما ليس
 الحال او بلسان المثال **ومثال** الاول كمال البرعفة
 في سائله فلا عن الامدي ما اذا قيل مدعى النبوة
 لو كانت صادقا لظهرت لك ايات فدعى الله ظهورها
 فظهرت وقيل وقوعها لما لظهرت اية وانقضت
 فقال شخص ما مضى كان مخدري وبغير مكذب مما قال اية
 صدق ان ينطق الله يدى فطقت بتكذيبه انتهى **قَالَ**
 على القاري على الفقه الا كبر فخرج بالخارق غير الخارق

كطلوع الشمس من مشرقها كل يوم والخارق على خلافه
 بان يدعي نطق طفل مثلاً بتصديقه فينطق بكذبه
قال الشيخ عبد السلام اللقاني في شرح مختصر حرمه
 التوحيد والخبرة عرفاً أم جازقاً للمعادة مقبولة
 بالتحدي مع عدم المعارضة انقل هذا التعريف على
 ما اعتبره المحققون في المجردة من القيود السبعة التي
 اولها ان تكون فعلاً لله تعالى او ما يقوم مقامه من الترتل
 ليصور كونه تصديقاً مبنياً على لائقة به فالفعل
 كسبح الماء من الاصاب للشرقية والترك لعدم اخراق
 النار ابراهيم عليه السلام **وثانيها** ان يكون خارقاً
 للمعادة لان الامكان لا يكون بدونه **وثالثها** ان يكون
 ظهوره على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق
ورابعها ان يكون مفاداً للدعوى حقيقة او كما لانه
 شهادة وهي لا تكون قبل الدعوى **وحامسها** ان يكون
 موافقاً للدعوى فالخالف لا يعد تصديقاً لقائل الجبل
 عند قول مدعي الوسالة يخرج قلوبهم **وسادسها**
 ان لا يكون مكذباله ان كان ما يقتضيه كذبه كقوله يخرجني
 نطق هذا الجواد فطوبى له مفر كذاب **واقول** قوله سادساً
 اي سادساً قيوداً للمجرة ان لا يكون مكذباله ان كان
 ما يقتضيه كذبه كقوله يخرجني نطق هذا الجواد فطوبى له
 مفر كذاب مثال الالقيبات لا ينبغي ان يكون نطقه
 معجزة لان الجواد لا يتصور منه النطق عادة فلما نطق
 بتكذيبه علمنا ان الله انطقه لابطال دعواه فمرقده

المرقده

لاشارة كذب دعوى الكذاب وكان الجواد ما يقتضيه
 بخلافه اذا كان المدعي نبياً حقيقاً فانه لا يتصور ان الجواد
 ينطق بكذبه بل انما ينطق بتصديقه وخلافه اذا
قال الشيخ في نطق هذا الميت فاحياه الله تعالى فطوبى له
 مفر كذاب فانه ثبت المجردة باخيائه لان حياه الميت
 قبل يوم القيمة امر جازق وبشئوت المجردة ثبت النبوة
 ولغى قوله كذاب لا احتمال انه اختار الكفر بعد الاحياء
 وكذبه عند الممات من ذوى الاختيار لان الكذاب يفسر
 الامر والواقع لا يتصور منه لحي الميت باذن الله فكان
 الميت الحي بما يقتضيه كذبه **فقول** عند قوله وان لا يكون
 مكذباله ان كان ما يقتضيه كذبه قد اخرجني من
 من لا يقتضيه كذبه وهو الميت الحي ويحقق نطق الجوارح
 بالجواد لان الجوارح مكنت مما مكنت لا يتصور منها الهلوك
 عادة واذا صدر انما يصدر فعلاً لله فيعتبر نطقه وحق
 نطق الطفل بالميت الحي لانه متهيئ للنطق ومستعد للاختيار
 ولغايه ان يقول فاذا تحقق ان نطق الطفل بالحي الميت الحي
 فما نقول في الخارق على خلافه اذا **قال** الشيخ في نطق هذا
 الطفل بتصديقه فينطق بكذبه فان نظرنا الى جهة
 كون الخارق على خلاف دعوى المدعي حيث ادعى بنطق
 الطفل بتصديقه فنطق بكذبه خرج الخارق من كونه معجزة
 وان نظرنا الى جهة عدم اعتبار كذبه فقط كونه محضاً
 الحيان ثبت المجزة بخروج نطق من ليس له نطق في تلك
 الحالة والمفسود عدم النبوة حيث كان الخارق على خلافه

نطق

فيجاء عنه بان ميني هذا الكلام لا يخلو ان هذه الدعوى
 اما ان تكون صادرة مني بحق ولا فان كان الاول
 فلا يصدر النطق من الطفل في حقه الا بالصديق له وان
 كان الثاني فالكذاب مما لا يتصور منه الانطاق فضلا
 من ان يكذب او يصدق فلا ثبت المجرة بل انطاق
 الطفل حينئذ لا يتصور كذب دعوى الكذاب لا يتصور صدقه
 فعلا لله مع ان الصادق منه امر خارق لكن لكونه على خاله
 دعوى المدعي حيث ادعى بتسديق الطفل له وهو كذبه
 فهو حينئذ على حاقول من ادعى **فقال** مجرقي فلق البحر
 ولم ينطق الا بحبل مثلا تأمل وسأبهر ان تقدم رتبة
 الامن بني مثله كما هو خفية الاعجاز وزاد بضمه منا
 وهوان لا يكون الخارق واقعا في زمن نفس العادة
 كما يقع عند قيام الساعة وفيها لا يعد صدقا وقد انطق
 عليها قول السعدي امر يطهر بخلاف العادة على يد مدعي
 النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يجر المنكرين عن الدنيا
 بمنزلة اني فعلت هذا قول الشارح القير واتي او على يد
 مصدقهم فيه نظرا لا يخفى لان خفية المجرة ان تكون مقارة
 للتحدي على يد المدعي الان يقال ان الامر الخارق للعادة
 فهو بالنسبة الى النبي مجرة سواء ظهرت من قبله ومن قبل
 امته لدلالة على صدق نبوته وحققة رسالته حيث
 ان كرامة التابع كرامة النبي وفي هذا الاعتبار جعل المجرة
 له عليه الصلاة والسلام يميز ان الامر الخارق للعادة
 بالنظر الى الولي سمي كرامة وبالنظر الى النبي ذلك الولي

مجرة

١٢٢
 مجرة **قال الحياي** على النونية والظاهر ان الظهور على
 يد متبعية كافي في صدقه واليه هذا يشير قول من قال ان
 كرامات الاولياء مجرة لا لاني فليندر **وقال** السعدي
 شرح قول النسي في المتن اي ظهور خوارق العادة من الولي
 الذي هو من احاد الامة بمجزة للرسول الذي ظهر هذه
 الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بتلك الكرامة انه ولي
 ولن يكون وليا الا وان يكون مخفيا في ديانته وديانته
 الاقارب بالقلب واللسان برسالة رسوله ونقل الشارح
 مع الطائفة له في واهمه ونواحيه حتى لو ادعى هذا
 الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة اي برسوله
 لم يكن وليا انتهى **قال** في اتمام الدراية والمجرة امر
 خارق للعادة بان يظهر على خلافها كما حيا الميت او قدم
 جبل وانجار الماء من بين الاسمان على وفق التحدي
 اي الدعوى للرسالة وما وقع للعبادة كجران النيل
 بكماء سمر رضي الله عنه كرامة لانه من غير تحدي الا
 اظهار ولد دون والد وقلب جماد بهيمة **قال** ابن
 السبكي في وضع المواتع وهو من يخص قول غيره كلما
 جاز ان يكون مجرة لاني جاز ان يكون كرامة لولي لا فارق
 بينهما الا التحدي انتهى **واقول** والا للفران فلا يجوز
 ان يكون الانبياء بمنزلة الفران كرامة لولي كما نقله
 السيد احمد الحموي في كرامات الاولياء حيث **قال**
 كلما جاز ان يكون مجرة لاني جاز ان يكون كرامة لولي الا للفران
 انتهى **واقول** كلما جاز لاني من الامور الخوارق للعادة

جاز ان يكون كدامة لوقي لا فرق بينهما الا التحد
ماعد اظهار ولد دون والد وقلب جاد بهمة والاشيا
بمثل القرآن **اما قلب** الجاد بهمة يلزمه قلب الحفايق
مطلقا وهو حال عندنا وفي الزارية وسئل الخفاري
عن من زعم انه راي ابراهيم بن آدم يوم التروية بالكوفة
وراه ايضا في ذلك اليوم بمكة **فان كان** بن مفضل بكثرة
ويقول ذلك من المعجزات من الكرامات **واما** انا فاستحيلة
ولا طوق عليه الكفر **وقال** بكثرة وعلم هذا ما يحكيه
جملة حواريهم ان هذنا كان يصلي سنة الفجر حواريهم
وقضه بمكة وفقد حواريه ان ما هو من المعجزات
الكبار كاحيا الموتى وقلب الصامحة والنفاق القصد
واشباع الجمع من الطعام القليل وفروج الما من بين الامام
لكن يمكن اجراء بطريق الكرامة للولي وطى المسافات
من قبيل المعجزات لقوله عليه السلام زويت لي الارض فلو
لغيره ايضا لم ينفق في التخصيص ولانه كالا سرايا الجيوش
وذلك خاص به عليه السلام لكن في كلام القائل زياد
في كتاب الدعوى ما يدل على انه ليس كغيره انتهى وعلى
هذا فلو لم كل ما جاز ان يكون معجزة لتي جاز ان يكون كرامة
لولي ليس من السكينة الجمع عليها بل من المختلف فيها **قال**
مختصر المنتهى عند قوله واضح حدود العلم ان العلم صفة
توجب تميزه لا يحتمل النقيض واعتراض بالعلوم العادية
فانها تحتمل النقيض عقلا لكون الجبل حجرا فانه علم محتمل
النقيض بكونه لا حجر الجواز انقلاب الجبل ذهبا بالتأني

الجوهر

الجوهر واستوايهما في قبول الصفة **واما** بان الجبل اذا علم
بالعادة حجر استحال ان يكون حينئذ ذهبا وحجرا في الزمان
الواحد ضرور وهو المراد وحق التحويل العقلي انه لو قدر
له يلزم منه محال في نفسه لا محتمل انتهى **وقال** واذا علم
بكونه حجرا في وقت استحال ان يكون ذهبا في ذلك الوقت
واذا علم بكونه حجرا في كل وقت يعني دائما استحال ان
يكون في شيء من الاوقات ذهبا وهذا حكم العلم العادي
وحينئذ جاز ان يكون خرقا للعادة بالكرامة فليس الحقيقة
بالحقيقة الاخرى المجاسة لها ككل الحجرا والمدر ذهبا
في وقتين بملامة المجاسة وهي الجادية وانما المنوع
بكونه في وقت واحد **واما** قلب الحفايق بغيرها نسها
قلب جاد بهمة كفاية صالح عليه السلام وقلب
النيات حية سعي كصاموي عليه السلام فانه لا يقع
من الولي كرامة ولو لم يتحلان قلبه غير ذوى الروح
بذوى الروح الذي هو من عالم الامر للباري تعالى مرتبة
خسرت بها الانبياء لانبيا صديقهم في معجزةهم عند التحدي
بخلاف الولي فانه ليس مضطرا الى ذلك لخلو الكرامة فورا
بين المعجزة والكرامة وكذا اظهار ولد دون والد كما ذكرنا
السبكي منع المنوع بغيره لا يقع كرامة ولو لم يتحد الولي
ومشي عليه السيوطي ومنهم من جوزهما من الشافعية كالرمل
حين جوز قلب الحفايق مطلقا كنظم ارضي الخلاق في
مذهبنا بل الملايكة الغاري الخفي جعل ما خرج من توسع

البشر الجمع بين الصدين وقلب الحقيقة التي قلب الجهاد
 بهيمة وانه لا تتعاقب بالقدرة الحادثة اي ماعدا قدره الا
 اكراما للعلوم بينهم وصدقوا بنونهم عند التحدى
 كما **واما** اصطفاة شجرة فرعون من امانة احياءهم حياتا
 عظيمة ليعين الناس يوم محبتهم فهو صفة شيطانية
 ليس من قلب الايمان حقيقة بل هو تحصيل منهم للباطن
 بقوة السحر فقط ولا يكون كذلك عصا موسى حين
 الفاها حين فالتقا فاذ هي حية تسعي فانها من قلب
 الجاهل وذي روح لانه من الخيرات المخصوصة بالانبياء
 حين لا يتبع كرامة الا واما على مذهبنا فقلنا من ان
 يتصور سحر وقوة في النفس تتاثر بها الاشياء من غير
 استعانة بفرقة ولا روح على ما قاله الحكماء ويحتمل
 ان يكون السحر على نوعين نوع صالحة شيطانية
 تخيلية ونوع بوقية ودعوة باسماء سر يانية
 كالسحر قال النسي في المدارك عند قوله تعالى
 فاذا احببهم وعصمهم بحيل اليه من سحرهم انما سحر
 يقال اذا هذه اذا المفاجاة ولتحقيق انها اذا
 الى كانية بمعنى الوقت الطالبة ناصبا لها وحيلة
 تصاف اليها وخصت بعض المواضع بان يكون ناصبا
 فعلا مخصوصا وهو فعل المفاجاة والجملة ابتدائية
 لا غير المقرر فعلا موسى وقت خيل سعي خاله
 وعصمهم والمعنى على مفاجاة حالهم وعصمهم بحيلة
 اليه السعي بحيل وبالتا قرا ان يكون اليه الى موسى

من سحرهم

من سحرهم انما السعي رفع بدل اشغال من الضمير في بحيل
 الملقى روي انهم اخبروها بالذي بقى فلما ضربت عليها
 الشمس اضطربت واهتزت فخلت ذلك انتهى حيث
 فتح على المعتمد اي بنا على قول الاكثر نقل السيوطي
 عن ابن السكيت استنائة من خرق عادة الولي اظهار
 ولد دون والد وقلب الجاهلية والالاميا بحيل
 القرآن كما نقله السيد احمد الحوي خليف ايضا الميت
 فانه يقع كرامة اذ ليس فيه احد ان روح الحياة بل اعاد
 الروح الحاضرة **قال الشيخ** عبد السلام ابن محمد بن غانم
 المقدسي في حل الرموز والفرق بين المعجزة والكرامة
 ان المعجزة يدعيها النبي لنفسه ويدعيها غيره اذ
 والكرامة لا يدعيها الولي لنفسه ولا غيره محسنة
 حين يستدعيها الولي متى اذاد بل بارة تظهر على يديه
 اضطرابا وباراة لا تظهر عليه وليس من شرط الولي ان
 تكون له كرامة ان شرط الولاية اربعة ليس فيها الكرامة
 ولا يورث ذلك في ولايته وكذلك النبي فانه يجب ان يكون
 معجزة لان الرسل والانبيا بغواجة على الناس يدعونهم
 الى الله فلا بد لهم من المعجزة لافامة البرها وقد اختلف
 العلماء في الولي هل من شروطه ان يعلم نفسه بانه ولي لان
 ذلك ليس بالخوف ويوجب له الامن حيث **قال** **ابن** **الاعراب**
 ان اوليا الله لا يخوف عليهم ولا هم يخشون قال ابن فورك
 لا يخوف نفسه لانه اذا امن سلب الخوف وقد قال تعالى
 فلا تخاف من كفر الله الا قوم الخاسرون الآية **قال** المحقق

والاولى من سحرهم
 ان يكون عارفا بصلوات الله
 على نبيه وآله وصحبه
 وسلم والى الله الرجوع
 ان يكون عالما بالحكمة الشرعية
 ان يكون عالما باطلاق
 بالادب في الحق والبر
 عبد الله بن عبد الجبار

يجوز ان يعلم نفسه بانه ولي وليس بواجب وسلي الخوف
 لا يلزم من العرفه لان كان اعرف كان من الله اخوف و
اقول من قيل انهم ثلاثة اقسام قسم منها كما قال
 ابن قورك لا يعرف نفسه ويعرفه الناس اعلان الكرامة
 اما اضطراري فتظهر عليه اضطرار فتكشف
 للناس وتعلم كونه اختياريا لا تكشف نفسه فلا يعرف
 نفسه انه ولي وقد لا تظهر عليه **وقال** المحققون فيه نعم
 لا يجب ان يعرف نفسه انه ولي ولكن يجوز ان من كان
 بنفسه اعرف كان من الله اخوف فلا يلزم الامن زوال
 الخوف **قسم** منها لا يعرف نفسه انه ولي ولا يعرفه
 الناس وهذا الولي بمعنى كونه مكرما عند الله **ان الله**
 الا ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون حيث لم
 يظهر من هذا القسم اوراق المعادة في الدنيا حتى يعرفه
 الناس بانه ولي **قسم** منها لا يعرفه الناس ولكن يعرف
 نفسه انه ولي وهذا القسم متى اكتشف سره استقل من الدنيا
 والقسم العقلية تقتضي رايها وهو ان يعرف نفسه
 انه ولي ويعرف الناس كالتضرع على انه ليس بولي ان الناس
 يعتقدون في حقه ما لا يتواتر او مشهور الذي هو احد
 قسمي التواتر عند بعض المحدثين ان لم يكن نبيا فهو من
 رجال الله الذين هم اصحاب المخلوقات التي تنطوي تحت
 الارض **طبا** **ان الله** في حاضريه اقسام الولي **قال**
 بعضهم لا يجوز ان يكون وليا ان يعلم ولايته بنفسه لزوم الامن
 وعدم الخوف اعتمادا على ظاهر **قوله** **ان اوليا الله**

في قوله ان اوليا الله
 لا يلزم من العرفه لان كان اعرف كان من الله اخوف و
 ان قورك لا يعرف نفسه ويعرفه الناس اعلان الكرامة
 اما اضطراري فتظهر عليه اضطرار فتكشف للناس وتعلم كونه اختياريا لا تكشف نفسه فلا يعرف نفسه انه ولي وقد لا تظهر عليه

لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وبه قال ابن قورك قال
 الاكثر ان ليس بواجب ان يعلم ولايته نفسه ولكن يجوز
 ذلك لان من كان بالله اعرف كان من الله اخوف وتفتي
 النفسا وولي القول الاول ولعل قول الشيخ عبد السلام
 ابن محمد بن غلام المقدسي في حل الرموز على كشف التنوير
 ان الكرامة غير ممكنة في وقت ارادة الولي اظهارها
 بل ارادة تظهر عليه اضطرار انتهى معناه وتارة تظهر
 منه اختيارا على فائدة الاخذ بالمفهوم المخالف للجائز
 من حصول العلم كما يدرك عليه كناية عن رضى الله عنه
 ورفقه خطابا بالنيل من سبب جريه على المعادة وابطا
 لان قاعدة القبطية في الجاهلية من الامر الشيع حين
 عرض عليه الامير مروان العاص نائب الخليفة بمصر
 وقد جرى النيل انشالا تكاياه رضى الله عنه كرامة
 له ذكره السيوطي وذلك كان اختياره وكذا نداه
 لسارته امير الجيش بها وحين اراد العدو ان يكموا
 على عسكر الاسلام من خلفهم من جانب الجبل فلما كشفه عمر
 رضى الله عنه وهو بالمدينة المنورة فنادى بياسار
 الجبل انا احدث من خلفك من جانب الجبل فاسمع الله ندا
 عمر لسارته وهو بها وند كرامة لعرفه نيل العبد
 مقصودهم بحمد عمر عند الله وكان ذلك باختياره
 ايضا عارفا لا اضطرارا من غير قصد لكن بعد ذلك
 كله لا يلزم من كون الكرامة اختيارا ان يدعى وليا
 بها يظهرها لانه غير مأثور وغير مأذون بانظهار

يجوز

الاصول

[illegible]

يعني على القول بان الحضر اربعين
تسبعا وكان من تعليم العالم

قال صولاني وقع التردد
في رتبة اعيانها فقل من ولاية
عنه فقل لكل منها والكل
مظاهر اما ولاية
لايته والولاية
لايته احسن
ينبغي

[illegible]

انما قال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا
 ومن الناس بخلافه فانه انسان اوحى اليه
 بشرع سواء بالبليغ والا وانسا اوحى اليه
 بشرع وامر بالبليغ سواء كان معه كتاب ولا خلاف
 الرسول فانه لا يدله من كتاب مع بعثته متجده ففهمنا
 الرسالة والنبوة فينبغي ان يحل عليه الصلاة والسلام
 وتتفرد النبوة في يوشع عليه السلام لانه كما يدعوننا
 الى كتاب موسى الى كتاب نزل عليه وتتفرد
 الرسالة في الملك الجبريل عليه السلام كذا قيل ويشكل
 على هذا الطلاق الرسول على الملك حينئذ يمكن له كتاب
 الا ان يقال الكتاب نزل في الرسول من الانس ومن
 احوار الترادف المحقق انزلهم صاحب المسائر والفا
 عصام فعليه الرسول والنبوة من اوحى اليه بشرع و
 بالبليغ سواء كان معه كتاب ولا وعلى القول بالترادف
 قول المحقق البرهوي صاحب الطريقة في عقايد البركة
 عند تعريف الملائكة وهو ما تشبهه والردده دحي بيانه
 واردد واي وان فهم الانبياء لان بيانهم هو المبلغ
 الله وكل رسول نبى اى يخرج عن الله بكسر لبا على
 ان اشتقاقه من انبا اى اخبر وكل نبى رسول على هذا
 ولا يلزم حينئذ تخصيص من بالبليغ بانسا بل وان
 كان ملكا كجبريل لا يقال الترادف عندهم الاتحاد
 في المفهوم كالتبر والخطة والتساوي وهو الاتحاد
 في الماصد وكلا انسا والضا حلا لما تقول هما نبي و
 م

الحضرة

الحيا إلى على السعد على العفايد النسفية في البحث على
الرسول والرسول لسان بعنه الله ليلين الامكام
ولوى بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى
يشاوي النبي لكن الجمهور على ان النبي اعم ويؤيد
قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد
الرسل واشترط بعضهم في الرسول الكتاب واعترض
عليه بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب
مائة واربعه فارتفع الاشتراط اللهم الا ان يكتفى
بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال
يحمل ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص
بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير فتحها
لنزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع
الجديد ورده المولى استاد سلمه الله تعالى بان
اسماعيل صلى الله عليه وسلم من الرسل ولا شرع جديد
كما صرح به الفايض ولعل الشارح احتارهما المساواة
ليخصص الخبر الصادق في نوعيه ويمكن ان يخص اي
الرسول ويقتصر بالحصر بالنسبة الى هذه الامة انما هي
واقول فتبينه على الفرقين الجواب الذي ذكر
اولا وبين قوله ويمكن ان يقال الخ فلا يعترض على
الكتاب بالرسول على الاول من يدع الناس في كتاب
نزوله على غيره وعلى الثاني الشرط نزول كتاب عليه
وان نزله لك الكتاب على غيره ايضا ولم يكن

[illegible]

ان الرسول

ناسخا غيره بشرع جديد وهذا هو معنى التكرار
 يضراختصاصه بالاضافة كصحف ابراهيم وموسى
من لا شهارة من نزل عليه ولا وحيد يكون
 تكرر نزول الكتب الى الصحف جوابا لقلت الكتب
 عن عدد الرسل فلا اشكال **وقال** الخيال المار ذكره في
 النونية ولعل المراد باتباع اسماعيل شريعة ابراهيم
 عليه السلام انه لم ينسخ شيئا من احكامه اى لا شرع
 جديد له حتى ينسخ به احكام صحف ابراهيم عليه
 السلام وذلك لانها في اختصاصها باحكام اخر غير حقيقة
 في شريعته او توافق شرعه بشرعه في مقتضات الاحكام
 ومقتضاها وانته لا ينافي الاختلاف في بعض الكسب
 واحتصاصه انتهى **اول** يريد ان هذا القدر كاف في
 الشرع الجديد والكتاب للرسول على مذهب من انتظمها
 له دون النبي ثم ومن **قال** باعقبة الرسول الامام النووي
 في شرح مسلم والكهستاني في شرح الفقه الكيداني **قال**
 الكافي عند ذكر المجدرة فظهر من هذا ان كل نبي رسول
 وكل رسول نبي لدلالة مجرته على رسالته وقد قلت
 ان الرسول اخضع من النبي **قلت** سلمناه لكن ذلك عند النظر
 وهذا عند اخرين **فان قلت** اى القولين اولى **قلت** ان
 نظري في العرف والقول بالعموم اولى كما ان نظري في التحقيق
 فالقول بالتساوي احسن **واقول** تعريفنا الايمان بان تؤمن
 بالله وما يملكه وكتبه ورسله من غير تخصيص الانبياء بالذكر
 يكون مبينا بان نظري في التحقيق من انهما من الشاويين

فانكفي

فالكفي بذكر الرسل واما **فانكفي** واما ارسلنا من قبلك
 من رسول ولا نبي من عطف العام على الخاص على
 ان العطف يدل على المعايير فيجوز على العرف وحمل
 ذلك **قال** بعض العلماء ولا بد ان يقول المؤمن عند
 الايمان بالله وامتت بجميع انبيائه الذين اوحى اليهم
 بشرع من الشرائع السابقة سواء امروا بالسليخ
 او لا او امروا بالسليخ سواء كان معهم كتاب ولا
 على التعريفين الذين جاؤا بدين آدم اول الانبياء عليه
 السلام وبين نبينا محمد خاتم الانبياء والرسول بعد
 تخصيص الرسل بالذكر **قال** القزويني في التوضيح وفي
 قوله امتت بالله وكتبه ورسله في رسده ليس
 ما يدل على وجوب الايمان بنبي غير رسول مع ان الايمان
 بالانبياء واجب وانما لم يبين اما لانه اراد من الرسول
 القدر المشترك بين الرسول والنبي وهو المرسل
 من عند الله لدعوة عباده كان معه كتاب ولا **واما**
 باعتبار ان جعل الانبياء تابعين للرسول لكونهم متمسكين
 بشرايعهم فكان الايمان بهم ايمانا بالانبياء عليهم السلام
 والقول الاسلام في الايمان بالانبياء ان يقول امتت بجميع
 الانبياء او محمد آدم واخرهم محمد عليه السلام ولا يعين
 عددهم معلوما لئلا يخرج نبي منهم ويدخل غير نبي فيهم **قال**
 الله تعالى رسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم
 نقصهم عليك انتهى **فانكفي** **قال** الفاضل عصام في
 اختلاف العلماء في نبوة آدم قبل خروجه من الجنة الا

الاستدلال على النبوة بالامر والنهي في تحييد النبي عن
 باسنان بعنه الله لتبليغ الاحكام والامر والنهي
 واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه
 ولا يكون التبليغ وجعل المبلغ اعم من المعاني بالذات
 او بالاعتبار حتى يكون النبي اخلا في امته مبلغا اليه
 ما انزل عليه داعيا له تكلف **وقال** الكسبي الاستدلال
 على رسالة آدم بالايات المذكورة اما الدال على الامر
 والنهي **كقوله** يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة
 وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة الواسع
 لدل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على
 خلافه ومسكوا في ذلك بالعقل والنقل **اما** العقل
 فانه لم تكن اذ ذاك اممة والارسل الى واحد كحوي
مثله غير معهود ولهذا فالواي تعريف النبي هو من قال له
 تبلى ارسلت الى الناس والى قدم كذا **واما** النقل
فقوله تبلى فقوي ثم احياه ربه فان كلمة ثم تقيده
 ان احياه بالنبوة كان بعد ما صدر منه ما صدر يكون
 بعد خروجه من الجنة وقد عترض ايضا بان الوحي الذي
 هو كلام خفي يدرك بسرعة او كما قال السبكي في شرح
 المفاهيم في شرح الفقه الاكبر يقال وحيث اليه كلاما
 واوحينا اذ اكلمته بكلام يخفيه عن غيره اجمالى
 وقت الاشهاد لا يستلزم النبوة **لقوله** تبلى واوحينا
 الى ام موسى ان ارضعيه الآية ولا يتصور نبوتها
وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع

المظن في النقطة حيث قال تبلى وقلنا يا ادم اسكن
 وهو المسمى بالوحي الظاهر والمتلو لم يثبت ذلك لعدم
 الاثبات وعبارة الشيخ في تصور الامر يرد في عقيدة
 التثنية ومنها عند قوله ثم الجن والانس غير معصومين
 الا الرسل والانبيا من الكمايز لا من صغار تحقيقا
 للايثبات لان من لم يثبت لم يرق على المبتلى فمضف شعاعهم
 في حق الامة **في الرسل** هم الذين اوحى اليهم بحججهم والنبيا
 هم الذين اوحى اليهم بملاك اخر او اوردى لهم في المنام
 او اظهرهم انبياء فلا خير الذي يسمى بالوحي الا لهنا هي
 هو الذي يختص به الانبياء بل تشترك فيه ام موسى
 وغيرها من العقلاء وغيرهم **لقوله** تبلى واوحينا الى ام
 موسى ان ارضعيه الآية ويشهد بما قلنا ما قاله
 المبتلى في مخرجته **واما** الفا المعنى في الوقوع في
 النقطة او اسمع الكلام في المنام ربما يقال له الوحي
 والايحافه وهو المراد ما ورد في حق ام موسى وغيره
 فلا يختص بهم على ما صرح به في كتب التفسير واجابوا
 عن اشكال الكسبي بالتمسك العقلي بانه لم يكن
 اذ ذاك اممة الى اخره بان طائفة من العلماء قد جوزوا
 ان يكون زوجته حواء امته وان الارسل الى واحد
 فقد وقع لبعض انبياء بني اسرائيل كما صرح به في محله
 فكيف يكون غير معهود **فقوله** على هذا النبوة آدم قبل
 خروجه من الجنة لانه ليس هناك من جفيسه من
 يبلغه بالكايف بل انشأ التكليف فيها لانها

قال الكسبي ان قوله تبلى
 في حق آدم لا يقتضي
 ان يكون له رسل
 بل يقتضي ان يكون
 له رسل من بعده
 كما في قوله تعالى
 وانا انزل اليك الكتاب
 والحيمة والبرهان
 في حق موسى
 وانا انزل اليك الكتاب
 والحيمة والبرهان
 في حق موسى
 وانا انزل اليك الكتاب
 والحيمة والبرهان
 في حق موسى

دار جزا لادراكه ولذا وقع الخلف بين العلماء
 اهل السنة ان الجنة التي دخلها ادم ليست هي الجنة
 الممهودة لانها دار جزاء لادراك التكليف وقد كلف الله
 ادم بالتي هي الاكل من تلك الشجرة فيها كما في حادي الارواح
 الجدار الا فرح لابن الجوزي وان كان لا يصح انها هي الجنة
 الممهودة **وجواب** انما يتبع ان يكون دار تكليف اذا دخلها
 المؤمنون يوم القيمة وغير متعين ان يكون فيها من يعمل
 بامر الله ويبعد الله قبل يوم القيمة بل هذا هو الواقع ما
 من فيها الا ان يمتدحون باوامر من قبلهم لا يقدرونها
 سوا سمي ذلك تكليفا ولم يسم **واجب** بخوار الخلف
 ان التكليف فيها لم يكن بالاعمال التي تكلف بها الناس
 في الدنيا من الصلاة والصيام والجهاد ونحوها
 وانما كان حرا عليهم ما في شجرة واحدة بالعين والابنوع
 وهذا القدر لا يتسع وقوعه في دار الخلد كما ان
 كل احد مجبور عليه ان يقرب اهل بيته فيها فان
 اردتم بكونها ليست دار تكليف امتناع وقوع مثل هذا
 فيها في وقت من الاوقات فلا دليل عليه وان اردتم
 ان تكاليفا الدنيا منقبة عنها فهو حق ولكن لا يدل
 على مطلوبكم هذا وقد فرق بعضهم بين العبادة و
 العبودية بان العبادة تنقضي بانقضاء دار التكليف
 بخلاف العبودية حيث لا انقطاع لها **فايدة اخرى**
 قال في الدر المنثور للجلال السيوطي اخرج احمد عن
 ابو ذر رضي الله عنه **انه قال** قال رسول الله صلى الله

ومن غرضه في التوضيح ان الجنة
 التي دخلها ادم ليست هي الجنة
 الممهودة لانها دار جزاء
 لادراك التكليف وقد كلف الله
 ادم بالتي هي الاكل من تلك
 الشجرة فيها كما في حادي
 الارواح الجدار الا فرح
 لابن الجوزي وان كان لا
 يصح انها هي الجنة
 الممهودة **وجواب** انما
 يتبع ان يكون دار
 تكليف اذا دخلها
 المؤمنون يوم القيمة
 وغير متعين ان يكون
 فيها من يعمل بامر الله
 ويبعد الله قبل يوم
 القيمة بل هذا هو
 الواقع ما من فيها الا ان
 يمتدحون باوامر من قبلهم
 لا يقدرونها سوا سمي ذلك
 تكليفا ولم يسم **واجب**
 بخوار الخلف ان التكليف
 فيها لم يكن بالاعمال التي
 تكلف بها الناس في الدنيا
 من الصلاة والصيام
 والجهاد ونحوها وانما كان
 حرا عليهم ما في شجرة
 واحدة بالعين والابنوع
 وهذا القدر لا يتسع
 وقوعه في دار الخلد
 كما ان كل احد مجبور
 عليه ان يقرب اهل بيته
 فيها فان اردتم بكونها
 ليست دار تكليف امتناع
 وقوع مثل هذا فيها في
 وقت من الاوقات فلا
 دليل عليه وان اردتم ان
 تكاليفا الدنيا منقبة
 عنها فهو حق ولكن لا
 يدل على مطلوبكم هذا
 وقد فرق بعضهم بين
 العبادة والعبودية بان
 العبادة تنقضي بانقضاء
 دار التكليف بخلاف
 العبودية حيث لا انقطاع
 لها **فايدة اخرى** قال في
 الدر المنثور للجلال
 السيوطي اخرج احمد عن
 ابو ذر رضي الله عنه

عليه وسلم لم يبعث الله نبيا الا بلغه قومه واخرج
 ابن مردويه عن ابي بصير عن ابي صالح وابنه عباس رضي
 الله عنهما **قال** كان جبريل عليه السلام يوحى اليه بالعربية
 وينزل هو الى كل نبي بلسان قومه واخرج عبد بن
 حميد وابن مردويه وابن المنذر وابن الجاحم عن
 قتادة رضي الله عنه **في قوله** وما ارسلنا من رسول
 الا بلسان قومه **قال** بلغه قومه ان كان عربيا فربيا
 وان كان عجميا فجمييا وان كان سريانيا فسريانيا
 ليس ثم الذي ارسل الله اليهم ليتخذ بذلك الحجة
 عليهم واخرج ابن المنذر وابن الجاحم عن سفيان الثوري
 رضي الله عنه **قال** لم ينزل وحيا ابدا بالعربية ثم ترجم كل نبي
 لقومه بلسانهم انتهى ثم الرسالة اسم لما يحتل به الرسول
 من الكلام وعرف بعضهم بما يذهب به المتكلمين من الكلام
 واحد وعرف بعضهم الرسالة بما جاء الله تعالى ببعض عباد
 ركبنا انسانيا لا يختص به والنبوة كذلك الا انه
 يختص به وفي شرح المفاتيح المنقبة للعلامة سعد الدين
 التستاري عند قوله المتن وفي ارسال الرسل حكمة
 الرسل جمع رسول فقول من رساله وهي سفارة العبد
 لله تعالى وينزل في الابواب من خلقه اي يصل الخبر
 من الله الى العباد من خلقه ليرجع بها عليهم فياقتصر
 عنه غفولهم من مصالح الدين والدنيا والاخرة **فايدة**
مناسبة قال التستاري على رسالة ابن الجوزي في خبر
 النبيه الثلاث الدنيا اكلهم عجم الا خمسة محمد واسماعيل

وهود وصالح وشعيب ونظمهم بعضهم فقال شعيب
وهود ثم صالح والذي فداه الله العرش ثم حم النذية
الرابع اولوا العزم منهم على ما ذكره ابن عطية خمسة
ونظمهم فقلت
محمد ابراهيم موسى عليه ونوح وعيسى هم اولوا العزم فاعرف
والعزم القبر واصله القصيم على النية وقال البغوي هو
لقد تولى بن النضر على الفعل وعدهم حطب الكشاف
تسعة فقال نوح لغيره على ابي قومه وابراهيم ليسر
على النار وذبح ولده واسحاق ليسر على الذبح ويوسف
لفقد ولده وذهاب بصره ويوسف على الحب والنجين
وايوب على الضر وموسى قال له قومه ان الله يكون قال
كلوا اني بي سهيدين وداود بكاه على خطيئة ابن
علما وعيسى لم يضع لينة على لينة وقال هي مغيرة اعمروها
ولا تمروها انتي ولم يبعدهم نبيا محمد اصاب الله عليه
وسلم فتلخص من كلام ابن عطية وحطب الكشاف
ان اولوا العزم عشرة فاضعة الخمسة التي في كلام
حطب الكشاف للخمسة التي قالها ابن عطية فقلت
وداود وايوب يفتوبون واسحاق وذو صبر على الذبح فالتفت
وفي اتمام الدبرية للسيوطي ونفقدا ان افضل الخلق على
الاطلاق جيبا لله المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم
فخلصه ابراهيم موسى وعيسى ونوح وهم اهل الخمسة
اولوا العزم من الرسل المذكورين في سورة الاحقاف
عقاف اي اصحاب الجحد والاجتهاد انتهى

فصلي

فصلي اولوا العزم اولو قوت وجد واجتهاد وصبر
فاما شرحنا الى ما في وسعنا فيما يتعلق بالنبوة والرسالة
له فارجع الى شروط الاولوية اما شرط الاولوية
وقودها فاربعة احدها ان يكون عارفا باصول
الدين حتى يفرق الخلق والخالق وبين النبي والمدعي للنبي
ان يكون عالما بالحكام الشرعية تفلا وفيها الثالث ان
يتخلق بالخلق في الحسنة المحمودة شرعا الرابع ان يلازم
ابدا والولي بمعنى الفاعل لعدة تنوي الامور من اولوية
بالفتح وعرفا العامل بالامر والنهي او العارف بالله تعالى
وصفاته المولط على الطاعة الخشعة عن المعاصي المعصية
عن الامانة في الذوات والشهوات المباحة وهو محبت
الكبار واذا وقع في صغيرة غلبت فضيلتها سرعيا
والكرامة بالفتح الفعل الحسن لفة وعرفا امر خارجي للعلم
مقرن بالعرفان والطاعة خال عن التحدي فان كافع
تجد نجدة او كامل النبوة لكن رد الاعلى لها الظهور
نور صلى الله عليه وسلم في جبين والده عبد الله فا
رهاص او ظهر يد عيسى ذي صلاح فمونة او على يد
فان كان على مراده فاستدراج وان كان عكس مراده
كاروي ان مسلمة دعي لا عورا ان تصير عنه العورا
صحيحة فصارت صحيحة عورا فاهانة ذكره في ضوء
اللاي شرح بيد الاماني وبعضهم اطلق الاستدراج سوا
وقع على طوقه اذ ظالم او فاسق وكافر مسئلة وفائدة
في كرامات الاوليا في حياتهم وبعد مماتهم امسا

التي صدرت من الحياة كثيرة ومنها الخبارة تعاثر
 اصحاب برزخا وزير سليمان عليه السلام بقولنا
 اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك في عرش بلقيس
 وكذا ما وقع لمريم كما اخبر عنه تعالى اراما لها حيث
قال تعا كلما دخل عليها ذكرا المجراب وجده
 عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هي مؤمن
 عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب انتهى
واما التي في الحياة ولم تنقطع بعد الامات ككتابة
 عمر رضي الله عنه ورقة للنيل بسبب جريه وهي
 معلومة **قال** في بدء الامالي كوامات الولي
 بدار دنيا اقول انما قيد بدار دنيا المفارقة الروح
 بدنه الذي كان مظهر الكرامة في الدنيا وانقطاع
 تصرفه على خلق العادة **قال** السهمودي رحمة
 تعا على بدء الامالي عند قول الناطم كوامات الولي
 بدار دنيا لان الله تعا ذكرها في القرآن تفلا من
 الاحياء **واما** في البرزخ فلم تصرفه تقلا صريحا
 قطعا انتهى **وقال** الشيخ احمد التوسني ثم الدردوي
 الحنفي في شرح بدء الامالي عند قوله بدار دنيا ان
 كرامة الولي لها وجود في حال الحياة وكذا بعد الموت
 بمعنى كرامة في قبره اي بمعنى كرامك له والكرم
 له بمعنى قبول دعوة من تشفع به لا بمعنى تصرفه في البرزخ
 اي بمعنى ان يظهر منه امخارق للعادة في البرزخ لان
 عالم البرزخ واسطة بين الدنيا والاخرة واطهار

الامر لخارق من الانسان من الامور المتعلقة بالدنيا
 فضلا من اظهاره حتى في الدنيا وهو ليس بخلو من
 بخلاف المعجزة **واما** قولهم الولي كالسيف في الغد فاذا
 خرج من غده كان قطع معنى هذا الدليل القليل
 يساعد صدور الكرامة للروح وليس ما غرضه ولا
 نكره فضلا من انه من جازات الاحكام العقلية ونحن
 في جازات الاحكام الشرعية بالادلة السميعة الطبيعية
 كما افاده السهمودي **وقال** الفاضل محمد بن احمد
 ابن ابي كبرابن عمر الانطاكي الحنفي في شرح بدء الامالي
 عند قول الناطم كوامات الولي بدار دنيا وانما قيد
 الوقوع بها ان ظهورها في الاخرة لا نزاع فيه بين
 الفريقين لكل مؤمن وفيه اشارة الى وقوعها في البرزخ
 بمعنى ان الله تعا يخلق للمؤمن النعم فيه على خلق العادة
 في الدنيا لا بمعنى يستفده القوام من ان الولي بعد موته
 يتصرف في العالم ما يشاء من قتل وغرل ونصب كما كان
 في حياته فان هذا اتفاق العقلا وحيلة الشرعية
 وفي قصة عمرو وعثمان وعلي بن ابي طالب رضي الله
 عنهم اجمعين ما ينبغي عن التفرص لردة وتبقي على
 مدعيه بتاديبه انتهى **واما** كرامته وتصرفه في البرزخ
 ببدن مثالي برزخي ذكره ايضا فقد ذكرنا فضل ما ذكره
 الحنفية السيد احمد الحنفي بحسب الاشياء والنظائير
 رسالة كرامة الاوليا له **اما** باحتمال ان يقول الله
 لمكايه قضا حاجة من تشفع به وجعله وسيلة بينه وبين
 الله في قبول دعائه او بان يخلق له شيئا مثاليا برزخيا بين

بالله

العالمين النفس من الارواح والطرف من الجسم الذي يرى
 فيصرف بذلك المتالي انتهى **واما كرامات** ونصرفه
 في البرزخ ببدن منالي زخي فليس من محل النزاع
 اذ لا مانع منه عقلا بل من الروح مجرد حيث يمكن
 مع الجسد الذي يولد اذ لا دليل قطعي تفلا على تصرف
 الارواح بالابدان الميتة ولا بتلبسها وسيرها بها الى
 حيث شاء ولا باعادتها اليها لاجل الحياة الكاملة بعد
 خروجها منها اضطرار امام يقين الاعتدال السوال عند كرامات
 كما سيأتي في الحديث سيما الحقيقة الانسانية في اصطلاح
 الشرع عبارة عن الروح والنفس والهيكل المخصوص
 عن هذا الجسم الفاني المتركب من العناصر الاربعية دليل
قوله تعالى يا ايها النفس الطمينة ارجعي الى ربك
 الى اخر الآية فان الخطاب الى الروح والنفس الدائري
 اذ البدن جاد لا يدرك ولا يحس حتى يخاطب بالانسان
 اسم الحقيقة الجامعة لكل من الروح والنفس والجسد
 لكن من حيث المجموع لا الجميع اي لا لكل واحد من
 الاشياء الثلاثة حتى يقال على الروح وحده عند
 تفرق اجزائه بعد الاجتماع انه ولي مصرف لا يقدم
 حقيقة جسده الذي كان محلا ومظهر للوامات كما
 كان نقله للوحي نوح الواعظ بقضها ذكر عن الامام الغزالي
 والفخر الرازي في مصاد العباد في الفرقين الارواح
 والنفوس والاجساد وقيل ان الحقيقة الانسانية
 عبارة عن الهيكل المخصوص اي الجسد الكثيف والصور
 بدليل **قوله تعالى** في اي صورة ما شاء ربك والنفس

الميتوي

الميتوي الحقيقة القائمة بالقلب الصوري الشكل
 لا تشايتها منه ولوانه جسم مستقل بنفسه يضار
 بدنه الذي يسري فيه بالحقيقة حيث البدن هو جسم
 كثيف والروح جسم لطيف فكيف لا يقال كراما الولي بدار
 دنيا لها كون وبعد الموت كرامته وتصرفه منقطع من حيث
 كونه بذلك الجسد المتفرق الاجزا حين ذلك ميت بفاخرة
 روحه منه **قال** الشيخ احمد الميولي في شرح السلم اقل من
 الغزالي ان القلب لطيفة ربانية لها تعلق بالقلب الحامي
 الصوري الشكل تعلق الغرض بالجوهر وليست هي روحا
 ونفسا وهي قوة حية علامة دركة فعالة وهي
 التي يخاطبها كما ناداهما **تعالى** حيث **قال** يا ايها النفس
 الطمينة آية انتهى **قال** الغزالي جماعة في درج
 المياعنة شرح بدء الامالي حيث قال المناظم يسلي القيد
 كالشري المراد بالقلب هو الشكل الصوري لا
 اللطيفة القائمة وهي البصيرة وهذا ينافي قول الغزالي
 حيث اراد من اللطيفة القائمة بالقلب النفس والغزالي جماعة
 اراد باللطيفة القائمة بالقلب الحامي البصيرة والبصيرة
 تعلق بمنزلة الباصرة للجسد ولا شك في تغيرها
 لكن قول الامام الغزالي انسب للمقام لان النفس
 تتشأن بالقلب الحامي بعد اذ روح الروح مع الجسد
 كما نقله الموي نوح مخشي الدرر في مصاد العباد في
 الفرق بين النفوس والارواح والاجساد ثم تسمية
 النفس بالقلب التي هي اللطيفة الربانية لا القلب الحامي

التصوري الشكل من تسمية الحال باسم المحل
 مجازا مرسلا تسمية الطبيعة الربانية روحا
 ونفسا بناء على الترادف وقيل بالتغاير بينهما **واما**
 التصرف بالارواح المجردة فلا يمنع غفلا بل ولا شرعا
حتى قال البضاوي في تفسيره **فلا تسمى** بالمندبرات
 امرا بان المندبرات هي الملائكة وقيل ارواح الاوليا
 فانت تراه قد استند التصرف والتدبير بعد الموت
 للارواح المجردة لاطلاع الاجساد حيث لم يقل وقيل
 الاوليا بالاسم الشامل للروح والجسد لفرق بين الاتحيا
 والاموات **واما قال** ابن سينا في المعاد الجسماني
 ان الانسان ليس انسانا بمادة بل انسان بصورته
 فاذا ما بطل الانسان بعينه لانه اذا خلق بتلك المادة
 يكون صورة انسان جديد فان الموجود في الدنيا
 من ذلك الاول هو مادة لا لصورة انتهت الى اطل
 مردود حيث قال الفاضل ابن ابي شرف في الجواب
 عنه بان الانسان عبارة عن مجموع الجسد و
 الروح وسائر المعاني المختصة به فالجسد الفارغ
 من الروح وسائر المعاني المختصة به يسمى
 شيئا وجسده انسانا وكذا الروح المجردة لا يسمى
 انسانا وكذا المعاني المختصة به على الافراد لا يسمى
 انسانا لاعرف ولا غفلا وان الزايل من الصورة
 في الحقيقة هي الاخرى الحاصلة لتلك الصورة
 من الاغذية لا الاخرى الاصلية المحفوظة في الذرة

التي خلق منها اولاً انتهى **واقول** وعلى هذا وجه حقيقة
 الناطم الكرامة بدأ دنيال انقطاعها بنفسها
 الهيكل الجامع للمعاني المختصة به حيث كان
 مظهرها وحملها في الدنيا من حيث المجموع **وانما**
 ما قاله بعضهم من كون البرزخ اول امكنة تصرف
 النفس لانها لم يكن في الدنيا مجردة عن عناية البدن
 الكيفية بل كانت ناطقة البدن كروح الحياة بخلاف
 البرزخ على القول بانها لا تقيت بنفسها البدن بل هي صورة
 حية بها العقل والتمييز والتدبير لانها من المجددات
 الابدية كالارواح بنا على الفرق بينهما في خواص تصرف
 والكرامة حيث هو مردود كقتل عزيز الى شريف
 فيما انفجرت **قال** فالجسد الفارغ من الروح لا يسمى
 انساناً بل شحاً ووجهه وكذا المعاني المختصة به كالنفس
 والهيكل على الانفراد لا يسمى انساناً الا عرفاً ولا عقلاً
واقول بل حية في الآخرة فضلاً عن الماخرين عالم الدنيا
 والآخرة اذ لا يكون انساناً الا باعادة جميع المعاني المختصة
 به ومادته التي هيكل جسده الدنيوي كانت في الدنيا صورة
 وزنا عناية كرامة الشاؤني اي في كونه مظهر الخوارق لا في
 شخصه كونه عند الله سواسي والخلق عليه انساناً اولاً
تنبيه ولا يمكن من المعافاة **قال** السيد احمد المحمدي
 في حاشية الاشباه والنظائر في الرسالة التي القها في بيان
 كرامات الاوليا **اما** كرامة الوكي وتصرفه بعد ممات
 في عالم البرزخ **اقول** ان يوصل الله لهم مكانة في قضاة

من تشفع بهم وحيلهم وسيلة الى الله او بان يخلق الله لهم شجاعتا ليلا بين العالمين الطغاة اجسادهم واكتف من ارواحهم اللطيفة ان يفسح الوحي في ذلك بذلك الشيخ نفسه لكن جليل لا يكون من محل النزاع تأمل **واقول** ويؤيده ما قاله الشيخ ابراهيم الكردي الشهرزوري في اخبار الاخبار للقطب بان ارواحهم قد فارقت اجسادهم لكشفه وانقطع بصرفها اي نفس الارواح على خلق العادة بتلك الاجساد الميتة بمقتضى مفارقة الروح عنها واحتمال ان يخلق الله للارواح اجسادا مثالا لابرز حيا تنتم وتحس بتلبسها بالماروي عن ابن عمر ان ارواح المؤمنين في احوال طيور خضر الجنة كالزواجر يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها فلا يقال الارواح جواهر مجردة لا تاكل ولا تشرب لما علمت من انه باعتبار جسده المثالي البرزخي ويوضحه **قوله** في احوال طيور خضر بلذات روحانية فقط بمعنى حصول نوع احساس للروح بلذات الاكل بارة واخرى بغيرها على ما ذهب اليه بعض العلماء **قال** الكردي المار ذكره في معنى قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الروح الهى المنفوخ في الشهيد وغيره حكمه واحد في بقاءه بعد الموت وابدائه بعد ماتت للقطع بان ارواحهم قد فارقت اجسادهم اي لقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وانما ينسل الشهيد انما ياحضهم الله من النعيم **واقول** هذا

من تشفع بهم وحيلهم وسيلة الى الله او بان يخلق الله لهم شجاعتا ليلا بين العالمين الطغاة اجسادهم واكتف من ارواحهم اللطيفة ان يفسح الوحي في ذلك بذلك الشيخ نفسه لكن جليل لا يكون من محل النزاع تأمل **واقول** ويؤيده ما قاله الشيخ ابراهيم الكردي الشهرزوري في اخبار الاخبار للقطب بان ارواحهم قد فارقت اجسادهم لكشفه وانقطع بصرفها اي نفس الارواح على خلق العادة بتلك الاجساد الميتة بمقتضى مفارقة الروح عنها واحتمال ان يخلق الله للارواح اجسادا مثالا لابرز حيا تنتم وتحس بتلبسها بالماروي عن ابن عمر ان ارواح المؤمنين في احوال طيور خضر الجنة كالزواجر يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها فلا يقال الارواح جواهر مجردة لا تاكل ولا تشرب لما علمت من انه باعتبار جسده المثالي البرزخي ويوضحه **قوله** في احوال طيور خضر بلذات روحانية فقط بمعنى حصول نوع احساس للروح بلذات الاكل بارة واخرى بغيرها على ما ذهب اليه بعض العلماء **قال** الكردي المار ذكره في معنى قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الروح الهى المنفوخ في الشهيد وغيره حكمه واحد في بقاءه بعد الموت وابدائه بعد ماتت للقطع بان ارواحهم قد فارقت اجسادهم اي لقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وانما ينسل الشهيد انما ياحضهم الله من النعيم **واقول** هذا

الميت

الميت في الحقيقة ليس ميتا بمعنى المحقر والمزول والمها لحي جسده المثالي البرزخي بين الملائكة بمعنى مكرم ونعم ومزوق لا يفتت اعادة روحه الى جسده الدنيوي الحيا الكاملة في القبور حينئذ يلى الماروي الامام احمد بن حنبل ومالك في الموطا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه **قال** الله الموتى اذ ماتت اي جسده طار وتعلق بشجرة الجنة حتى يرتفع الى جسده يوم يبعثه انما **قوله** وهذا عام شامل لارواح الخواص وغيرهم **قال** السيد محمد بن السيد الصفور الشهرستاني في شرحه في رسالة اليه الفها في العباد الجسدية **اقول** بيان المعاد ان تعلم ان الذرة التي قبضها عزرائيل من الارض ولا في كل السال لا يتبدل البتة وهو جزء العالم فيه الذي اخذ الميثاق عليه ويتوجه عليه في القبر سؤال متكرر وتوليها بها والروح اليه والحياة له وهو الذي يتعلق بالروح عند فتح الصور تنضم اليه ساير الاجزاء كانت بقدره الله تعالى حتى يقوم الشخص تاما كما كان وهذا شيء يوافق العقل والشرع فكانت تلك الذرة هي القائمة من اجله فتخاطب وتحيب وساير الاجزاء اموات وبها يتحرك جميع الجسد وتتكلم بتلك الذرة الاصلية لقوتها وذلك يكون للايقين بعض الاوليا ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد من **قوله** ولا تقولوا للمزق في سبيل الله امواتا بل احياء ولكل لا تشعرون انما منحصرا **قال** قوله فكانت تلك الذرة هي القائمة

من الجملة فتطاب وتجب وسائر الاجزاء الموت انتهى
 يصحح قول الشارح الفيرواني على السنوسية ومحمد
 الحياة وليست بالنية المخصوصة شرطها الجواز ان
 يجعلها الله تعالى في جزء لا يتجزأ عند الكلامين خلافا للثقة
واقول وبما هذه الحياة هي المرادة ايضا من حياة
 المؤمنين في قوله عليه السلام المؤمنين لا يموتون
 بل يقتلون من دار الفنا الى البقا **قال** صاحب الامارات
 في علم الكلام اول ما يجب على الموحدة معرفة الخالق
 وهو يتوقف على معرفة النفس لقوله عليه السلام من عرف
 نفسه فقد عرف ربه فالزم من ذلك معرفة ما هو المراد
 من الانسان حتى يعرف نفسه الموجبة لمعرفته بمعرفة
 الخالق فنقول البحث الاول ان الانسان ليس عبارة
 عن الجنة المسوسة والهية المخصوصة لان البدن
 مشتمل على الاعضا وهي في التبدل والذوبان والنفس
 التي لكل واحد من افراد الانسا جوهر مجرد نوراني
 مشرق في داخل البدن وقد شهد على هذا **قوله تعالى**
 ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
 عند ربهم يزقون وجه التيسر ان هذه الامة دلت على
 ان الانسان بعد موته حي والحسد يدل على ان الحسد بعد
 خروج الروح من الميت فوجب ان يكون الانسا غير هذا
 الحسد وعلى هذا مشي الامامان القرابي والفراري
 من اهل السنة **قال** القرابي النفس جوهر خلدرة
 شفاقة لا يموت بعد خروجه مع الروح من البدن

لحقا

نعم

لانها من المتجددات الابدية البحث الثاني النفس جوهر
 مجرد وذات الله لا تنقسم والعلم كذلك لان العلم
 تابع للمعلوم فينضم ان ينقسم فلا يبدل هذا العلم من محل
 ومحل ان كاسما هو بنفسه وقد قلنا انه لا ينقسم فوجب
 ان يكون جوهر مجرد اليا لا ينقسم البحث الثالث ان النفس
 باقية بعد خرابا البدن انه في عبارة الاشادات للثقة
قوله فظهر لنا ان من عرف نفسه من المؤمنين لا
 يموت كالحواص ونحوها الخواص والخواص هم الشهداء الكرام لما
 استشهدوا في سبيل الله بخلاف جاهل النفس المستلزم جهلها
 جهالة الرب فيكون نفسه كالميت لا يعرف شيئا ولا يدرك
 ولا يكرم بل يهان وان لم يمت نفسه كومات جسده بخروج
 الروح منه **قال الله تعالى** ولا تكونوا كالذين نسوا الله
 فاسماهم انفسهم وفي الاجيل ولا تكونوا كالذين نسوا الله
 فنسوا الله ولكن قالوا ابراهيم شريف في رسالته المعاد
 الجسدية الانسا عبارة عن الروح والجسد والصورة وسائر
 المعاني المختصة فلا يسمى الروح وحده اسما وكذا
 الجسد الخالي عن الروح وكذا المعاني المختصة به ينبغي
 كالنفس ونحوها لا يسمى على الافراد انسانا لا عقلا ولا
 عرفا وقرر ان الذي لا يموت هو الذرة التي هي كالمادة
 الاعضا والصورة والشخص المتام الذي وجد في طينة
 ادم واخذ عليه المشاف وهي التي يتعاقب بها الروح
 في القبر وعليه السؤال والجواب وحج في بقية اوليا
 والابناء والشهداء وسائر الاجزاء الراية من العدا

المنفعة على تلك الأجزاء فيكون على هذا الوجه هو
 الشخص التام من أفراد الإنسان بالأجزاء الأصلية
 وإن كان في غاية الدقة في صغر الجرم حيث أطلق عليها
 ذرة والحج على كلام الفزالي والفخر الرازي وحسب
 الاشارات فهو جزء من أجزاء الإنسان التي في حقيقة
 الشرعية وهو نفس الغير لروح الحياة الذي هو من عالم
 الامر **قال** بعض الافاضل وتمر اثبات الجزء الذي
 لا يتجزى هي اثبات المعاد لجسماني بأجزاء الشخص الأصلية
 باعتبارها لأنها مادة وصورة ونحوه للفلاسفة
 لأن الجزء الثاني من الإنسان من أجزاء الأصلية في
 القبر هي الذرة التي خلق منها أولا وتسمى عجبا **قال**
 صلى الله عليه وسلم كل شيء من آدمي إلى يوم القيامة
 وهو أصل الذنب وعليه يتركب الجسد عند الأحياء
 من القبر وفي الحديث أن الإنسان يدان من عجب الذنب
 ومنه يعود وهو على قدر المحصة ليس له في تحت
 ثلث الأجسام في مفابرها كما ثبت العقل انتهى
 فمن الذرة هي الشخص التي أخذ عليها الميثاق في الأبد
 مع كون هيئة الإنسان مقدرة بجميع أشكال أعضائه
 في علم الله وهي مع صغرها لها أعضاء محسوسة أكمل
 وكبرها تمامها ثم إذا خلقها انسانا تنسب تلك الأجزاء
 على قدر الجنة وتنضم إليها الأجزاء السالبة القلبية
 وأجزاء الذرة الأولى بعينها فائنة في جميع البدن حافظه
 شكلها وصورتها في علم الله لا يتغير بها شيء ولا يبدل

فيكون على هذا الوجه هو الشخص التام من أفراد الإنسان بالأجزاء الأصلية وإن كان في غاية الدقة في صغر الجرم حيث أطلق عليها ذرة والحج على كلام الفزالي والفخر الرازي وحسب الاشارات فهو جزء من أجزاء الإنسان التي في حقيقة الشرعية وهو نفس الغير لروح الحياة الذي هو من عالم الامر

فيكون على هذا الوجه هو الشخص التام من أفراد الإنسان بالأجزاء الأصلية

فقط بخلاف الأجزاء القلبية فلا يكون الحي صورة
 انسان أخير الإنسان الأول بعينه صورة ومادة
 خلافا لابن سينا في المعاد ولكن تبعه **خاتمة** المبحث
 في الكرامة **اعلم** أن في كلام ابن شريف إشارة إلى
 انقطاع الكرامة بعد موت صاحبها حيث **قال**
 والجسد النازع من الروح لا يسمى انسانا بل شيئا
 وجنة وكذا الروح المحررة عن جنته الدنيوي
 وبحثنا في كرامة انسان في الآخرة كرامة ما لا يستوي
 انسانا **وأما** ما قرره بعض الفضلاء بعدم انقطاع
 كرامة الوفاي وتصرفه بالموت على معنى قضاء حوائج
 من تشفع بهم وجعلهم واسطة في قبول رجاؤه عند
 الله أكراما وحرمة لم يتبدل بان يخلق الله لذلك الوفاي
 الواسطة شيئا مثاليا عن عالم المثال فيسعى روضه
 مستجابا بذلك الشئ في دار الدنيا لقضاء مصلحة
 من تشفع به أو يتوكل الله في ذلك ملكا يسمى عنه في
 ذلك شيئا على مذهب المصوفة التيما ثبت عالمها وسطا
 بين عالم الأرواح والاشباح وسموه عالم المثال لهذا
 من قوله تعالى فتفضل لها بشرا سويا فهو خروج من محل
 الفراع لأن الكرامة لغة الفعل الحسن وعرفا امر خارج
 للعادة مقرون بالعرفان والطاعة خال عن التمدد
 وهذه الأمور لا تقبل ولا تنفع من هو في عالم البرزخ
 لكون هيكل الوفاي قد غاب عن المعاني المختصة به لا تنفاد
 من دار الدنيا فإذا فقد الشرط فقد المستدوط

اي

فلا يقع ايضاح الخارق من الميت ولا يتصف بكونه لها
لها سواء اردنا من المصدر المعنى المصدق او معنى
اسم فاعل **واما** ان اردنا **يقع** اسم مفعول يقع
كون الولي الميت مكرما ومحترما عند الله فلا شك في
ذلك لكن ليس هو المقصود من النزاع اذ لا نزاع
عقلا بل شرعا في استمرار حرمة الولي عند الله وحصل
لروحه انواع الكرامات مع شيئا المثال الذي تصعد
وتهبط به الروح لا بهيكل المصور الجامع للانسانية
كالخرايا التي خست بها الشهداء او كذا لا ريب في استمرار حكم
بعض ما صدر منه في الدنيا من الخارق للعادة لكونه
مراد الله كثره كرامة عمر رضي الله عنه للنيل بسبب
جريمته ولا تبا في جند يترقوننا فيما سبق في كرامة
الاوليا في حياتهم وبعد مماتهم بمعنى بقائهم ما صدر
منهم في الدنيا او فائدة لم تنقطع حتى وهم في عالم البرزخ
واما ايضاح نفس الامر الخارق فهو منقطع لان
محترز قيد مدار الدنيا من ان يكون الخارق بقاء
البرزخ والحالات مفقود الشروط **فما قيل** الكلام
في الكرامة التي بعد الموت اما بان يخلق لهم شيئا
مثاليا او بان يترك عن الولي مكانا وليس محل النزاع
او براد بقائهم الكرامة التي صدرت عنه في الدنيا
وهو مجاز في المنازع فيه اذ يقع الامر الخارق
يباين بقائهم ونزاعه **واما** قول السيوطي في البرزخ
الساخرة ان ينشأ حجر عليه الصلاة والسلام في

قبره

في قبره بجسده الشريف وكذا سائر الانبياء ان كان
بمعنى الحياة السائمة الموهودة فقد يعارضه
الحديث لما ران الارواح مخلقا كما يؤخذ من
عموم الحديث لما لا يعود الى اجسادها الدنيوية
بالمعنى المذكور الا يوم القيامة والحشر **واما** قول
الكوفي الشهير زوري ثم المدي في خبراته على الرضا
لداية سماها باخبار الاختيار في التوفيق بين حديث
ما من بني يوت يقيم في قبره اربعين صباحا
ومررت ليلة اسري موسى وهو قائم يصلي في قبره
طب عن انس **قال** المناوي وملك ان تقول ما وجه
الجمع بين هذا وخبر الجي يمل وغيره بسند صحيح كما
قال الهيتمي مرفوعا ان موسى نفل يوسف من قبره
انتهى **قول** وبالله التوفيق اذ الوخط تمام الحديث
اعني قوله حيث ترد اليه روحه سهل الجمع باذن
الله تعالى لان معناه جند لا يقيم جسده غير مردود
اليه روحه اكثر من اربعين صباحا وبعد الاربعين
صباحا ترد اليه روحه فيصلي ومن هنا يظهر مناسبة
ذكر روية موسى وهو قائم في قبره بعد هذا حديث
قال ومررت ليلة اسري في موسى وهو قائم
يصلي في قبره وليس معناه كما قال ان الجنة الانبياء
لا تقيم في الارض اكثر من اربعين يوما ثم ترفع
انتهى والامكان اخر الحديث مناقضا لاوله لان

اخره صريح في انه راي موسى وهو قائم يصلي في قبره
 وبينهما مؤن فصار عن الاربعينيات فلو كان اجسادهم
 ترفع من الارض بعد الاربعين يوما لما راي في قبره يصلي
 بعد الثمن الف ويزيد وضوحا خبره في علي السابق
 في نقل موسى جسد يوسف من قبره بمصر الى قبر ابيه
 الكرام انتهى فهو خبر ظني الدلالة يفتي في اعادة الارواح
 الانبياء الى اجسادها الكشافة بعد الاربعين يوما
 للحديث المار عن الامام احمد بن حنبل المطلق الشامل
 لارواح الانبياء وغيرهم الشاهد بتوقف اعادة الارواح
 الى اجسادها على الاطلاق حتى يثبت سماعنا في علي
 صريح ومؤيد لما رواه الامام احمد بن حنبل اذ جسد
 يوسف عليه السلام عند نقل موسى له لاشك انه
 كان بعد الاربعينيات ان لم يكن من المات ويلزمه
 ان يكون حيا والحي لا يتغير فكيف نقله الى قبر ابيه
 الكرام ولكون هذا الخبر ظني الدلالة لم يؤخذ به من
 العلماء من الماتريدية الحنفية في الاعتقادات في مثل
 هذه المسئلة مع وجود **قوله تعالى** انك ميت وانهم متون
 قطعي الدلالة اي الى يوم البعث كما مر في حديث احمد
 ابن حنبل **قال رحمه الله** الشريفة الماتريدية صاحب الملل
 والنحل اما من ظن ان الميت يحيى في قبره فهو مخجل لان
 الله تعالى قال في كتابه الكريم ربنا امنا النشيز
 واحيينا النشيز **وقال تعالى** كيف تكفرون بالله وكنتم

اموات

امواتا فاحياهم فميتكم ثم يحياكم ولو كان الميت
 يحيى في قبره كان ما سألنا ولما سألنا وهذا
 باطل لكونه مخالفا للقران ولم يات فطر عن رسول الله
 في خبر صحيح ان ارواح الوقي تزد الى اجسادهم في القبور
 اي لا يفتي اتصال شعاع الروح الجسده من اي موضع
 كان حتى عند المسئلة اي وقت سؤل الملكين ولو فتح
 ذلك عنه لقلنا به انتهى **لكن قال** ابن ابي شريف
 ما ذكره الامام محمد الشهرستاني خطأ ان راد من حيات
 القبور والحياة الممهودة في الدنيا يفتي التامة لان حياة
 القبر نوع اخر لا تزي الميع عليه وصاحب من السكنة
 ارواحهم معهم ولا يتعرون حياتهم فقد دل النص
 الصحيح على اعادة الروح الى الجسد في القبر عند المسئلة
 فقط وايات القران تنفي اعادة الممهودة لا اعادة
 لسؤال الملكين **واقول** فاذا نوزع في اعادة الروح
 الى الجسد بالحياة الممهودة حتى عند المسئلة فما بالك
 في اية الاوقات **لكن الصحيح** ان حديث ابن عمر
 مستثنى منه وقت المسئلة كما ان قيل في اسرائيل
 لم تكن حياته العارضة له معتد بها الا كانت غير تامة
 بالحياة الممهودة بل كانت لاجل السؤال عن قابيله
 فقط **قال الامام** القسوي في شرح العهد عند تقسيم مقر
 لارواح بعد المجات ان ارواح الانبياء بعد انقضاء
 مزايا القضا تكون في الجنة تكل وتنعم في الجسد المتنا
 البرخي وتاوي بالليل الى مقادير معلقة تحت العرش

[illegible][illegible]

في اليوم الثاني عشر من الشهر
 في اليوم الثالث عشر من الشهر
 في اليوم الرابع عشر من الشهر
 في اليوم الخامس عشر من الشهر
 في اليوم السادس عشر من الشهر
 في اليوم السابع عشر من الشهر
 في اليوم الثامن عشر من الشهر
 في اليوم التاسع عشر من الشهر
 في اليوم العشرين من الشهر
 في اليوم الحادي والعشرين من الشهر
 في اليوم الثاني والعشرين من الشهر
 في اليوم الثالث والعشرين من الشهر
 في اليوم الرابع والعشرين من الشهر
 في اليوم الخامس والعشرين من الشهر
 في اليوم السادس والعشرين من الشهر
 في اليوم السابع والعشرين من الشهر
 في اليوم الثامن والعشرين من الشهر
 في اليوم التاسع والعشرين من الشهر
 في اليوم الثلاثين من الشهر

[illegible][illegible][illegible]

ان الانسان له عمله فله عند الله الجزاء
او قد كان او لم يكن انما هو في الدنيا
فانما هو في الدنيا من اجل ما عمل في الدنيا
فانما هو في الدنيا من اجل ما عمل في الدنيا
فانما هو في الدنيا من اجل ما عمل في الدنيا

فقال يا ابن آدم اني قد جعلتك خليفة في الارض
فانزل من الجنة وادع اليك فيها من يشاء
فانزل من الجنة وادع اليك فيها من يشاء
فانزل من الجنة وادع اليك فيها من يشاء

[illegible][illegible][illegible]

لأرواح العصاة من المسلمين الا في حق الفؤاد على
 الارض ضرورية وايضا كانت انما تعود وتدخل
 اجسادها الا وقت سؤال الملكين **وَأَمَّا** الاجل
 حسلام والمذاب فيبقى انصا انصاعها الى
 اجسادها **وَأَمَّا** ان في بحر الكلام حتى ولو صار الميت
 ترابا وكان من الغير المنقطع عذاب يكون روحه
 متصلا بترابه فيتألم الروح والترايب جميعا انتهى
وَأَمَّا عوده للبدن بالاختيار في القبر ولو تغير في
 احيانا انما يكون للاختيار عليهم السلام حيث لا يتلى
 اجسادهم اكراما لهم كما يشرح ويعد اختيار الخواص
 في الدنيا وقت الانسلاخ بخلاف عوده للبدن يوم
 البعث مطلقا فانه عود اضطراري اي جبري لا
 منه عند الموت وكذا حوله فيه في يوم الخلق لم يسمع
 دخوله الى بدن ابيناء آدم عليه السلام انه كان جبرا
 فاذا علمت ان الموت منه اختيار فيقول عليه السلام
 موتوا قبل ان تموتوا اي بالانسلاخ ومنه اضطراري
لقوله كل نفس ذائقة الموت والمراد من الحديث
 موتوا باختياركم اي تزولوا منزلة الميت الحقيقي
 وانك قد حوسبت على الفير والظهير فاعلموا عملا
 ينبغي لكم قبل ان يدرككم الموت من قبل ربكم جبرا
واعلم ان الولادة ايضا فرعان الاولى معلومة لكل
 احد وهي من الارحام تخلق الله تعالى وارادته لا دخل
 للعبد فيها من جهة اختياره **والثانية** ما للعبد

فيها

فيها اختيار وكسب وهي التي اشار اليها عليه
 عليه السلام **بقوله** لن يلج ملكوت السموات من لم يولد
 مرتين ان استطعم ان شفقوا من افطار السموات
 والارض بالحق عن هيبا لمساوية والشهوات النفسانية
 والتعلقات البدنية فانقذوا وانقذوا في سلك
 الارواح المملوكة والنفس المبروتية وقبلا
 الى الحضرة الاقية لا تنفذون الا بسلاط اي حجة
 بينة هي التوحيد والتوحيد والتفريد بالعلم والفعل
 والقناعة بالله **فايدة** اخرى منع من قال اجتمعت به
 صلى الله عليه وسلم نقطة كائنه عليه الشيخ محمد
 الزرقاني في شرح المواهب اللدنية بنقل من ثقات
 العلماء **وَأَمَّا** اخو قوله المرسى تلميذ الساذي في من المشايخ
 المستوفى ولو غاب عن طرفة عين ما عادت لنفسه
 من المسلمين فما ولا يعني لا تنقيب ذاته صلى الله عليه وسلم
 عن فكرته والاماعدت الخ **وَأَمَّا** بعينه لا يغيب عن حسن
 بصري ثم يسوع لما يلزم عليه من الاجتماع به نقطة بيده
 الديوي وهو محال **واقول** كيف قال النووي في شرح
 بدء الامالي ويحتمل ان المراد الروية المتعارفة بالآراء
 اي المستيف ظري ذات الشريعة وهو في قبره
 بان يكشف له المحب فيراه روية حقيقة ادلا
 استحالة ذلك غفلا والزرقاني **يقول** هو محال
 انتهى لان يقال كان ممكنا غفلا لانه منع الشرع
 فكان محال شرعا بقده ما كان محالا عادة جازا غفلا

بخلاف الرواية في المنام فانها لا بين رأس البعيرة
 لان الارواح الحرة لا تشاهد بحسب البصر الا ان تكون
 متصلة من عالم المثال بالحسد المتالي البرزخي وعلى هذا
 يجوز اجتماع الاحياء من اهل الكسف بالارواح المستقلة
 لا سبحانه المتالي البرزخي من خواص الخواص والاخذ
 عنهم والعرض عليهم والافانهم والله اعلم **قال**
 الشيخ احمد النوبي في ضوء اللامى اكنوز ما يرى صلى
 عليه وسلم اهل الكسف بالقلوب بالبعيرة التي
 للقلب بمنزلة الباصرة للارواح بالبصر لكنها ليست
 كالرؤية المتعارفة وانما هي حقيقة حقيقة في حالة
 برزخية وامر وجداني فلا يدرك حقيقة الامر باشر
 هكذا قيل ويحتمل ان المواد الروية المتعارفة بان يرى
 ذاته الشريفة بان يكشف الحجب للرأي وهو في قبره
 فينظره خافية روية حقيقة اذ لا استعالة في ذلك
 غفلا لكون الغالب ان الروية انما هي لثاله لثاله
 وعليه يحمل **قول** الغزالي ليس المراد انه يرى جسمه
 ويدنه بل مثاله صاد ذلك المثال الذي يتادي
 المعنى الذي في نفسه والاله **انما** حقيقة او خيالية
 والنفس غير الخيال المتخيل فما رآه من الشكل ليس حورج
 المصطفى ولا نفسه بل هو مثاله على التحقيق **قال**
 ومثل ذلك من يرى الله تعالى في المنام فان تيقنا
 الى العبد بواسطة مثاله مخصوص من نور وغيره
 ويكون ذلك المثال حقيقة كونه واسطة في

والارواح

التعريف

التعريف اي والعرفان انتهى **واقول** فكيف يقال
 ان ذلك المثال صادر واسطة لما يتادي به المعنى
 الذي في نفسه حيث قال العلماء ان الله في الآخرة
 تجليات صورته تقريب الفهم الرأى لا تخفيفا فان
 ذاته العلية منزلة عن الادراك بالكنه اذ حقيقة
 العظمى في نفسه على خلاف ما ادركه الرأى من
 التصور كما قاله الملا علي القاري **ختم قال ابن**
 الملك في شرح المنار فالتشابه الوصفى باق ختم
 في الآخر فكيف يقال ان التجليات صورته من
 التصور يتادي به المعنى الذي في نفسه بغير
 حقيقة تيقنا التي في نفس الامر تدبر حيث قالوا
 التشابه ما لم يرج بيان المراد منه اي في الدنيا
واما في الآخرة فكشف عنه لكون كما
 قال ابن الملك ولو انكشف من حيث الذات فيان من
 حيث الوصف كما **قال** المخوري في حاشيته
 على وسطى السنوسي رحمه الله عنه **قوله** او شتما
 في خياله سمعت شيخنا الامام عبد الله السبتي
 يقول سألت الشيخ احمد بن زكريا التلمساني
 عن المؤمنين اذا راوا ربهم في الآخرة هل
 يتخيلون ربهم بعد الروية حين المجيء بها فاما
 بعدم التخيل لان ما في الخيال مثل والله تعالى
 لا مثله **قال شيخنا** وفي هذا الجواب نظر لان
 الدليل انما افاد على نفي التمثيل في الخارج لما يراه

張

الاستعداد
والإقبال
والانقياد
والاستعداد
والإقبال
والانقياد

في الموت وهذا فقي الدلالة **واما** الذي يصعد
 ويهبط ذلك في حق الروح وحده حيث ورد ان
 ارواح الانبياء في الجنة فلو كانت مع الاجساد
 لزم دخولهم الجنة قبل قيام الساعة وهو مخالف
 للنصوص الا دريس قيل في السماء الرابعة **وعن**
 البصري **ان** في الجنة جسده وسببه معروف **قال**
 الفاضل ابن ابي شريف في رسالته المعاد الجسدي
 وقد ورد من الاحاديث ما يدل على مواضع الارواح
من قوله عليه السلام ان ارواح الانبياء في جنة
 عدن تصعد مرة وتخدر اخري وتكون في اللحد
 مؤنسة لاجسادهم فالمأذون بالخروج والتصرف
 والصعود والاختدار انما هو الارواح وحدها
 لا جسده **حيث قال** وتكون في اللحد مؤنسة وم
 يقل تدخل جسده حتى في القبر فضلا عن ان يخرج
 مع جسده على وجه الارض وتصعد وتخدر وهو
 متلبس به كقوله طاهر الحديث وما زاد على ظاهر
 الحديث في مولدنا لا اذا كان مخالفا لقواعد الشرع
واما الذي يول المض على مقتضى هو انفسه هم
 المسمون بالمخالفين لاهل السنة وينسبون اليه
 وضلال والله اعلم **قوله ويجمع** الخ اي ويجمع
 الفاظ **هذه العنايد كلها** الهيا ونوبا لا الاله
 الله محمد رسول الله اي معناه لان تقبل لاله
 الا الله للمعايد انما هو باعتبار معناه لا باعتبار

هو عند بعض العلماء نفس الأئمة وفخر الإسلام على
اليزدي وعند كثير من الفقهاء الإيمان هو التصديق
وحده والأفراشرط لاجرا أحكام في الدنيا حتى لو
صدق بالقلب ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه
كان مؤمنا عند الله تعالى **وأما** اقربا للسان ولم
يصدق بقلبه كان منافقا فلم ينفعه عند الله
بإيصونه بنفسه وماله وعرضه في الدنيا
انتهى **قائده** قال بعض المحررين على الشيخ فاسم
فطوبى الخيفي على مختصر مختصر المنار الخيفي
في علم الأصول عند تقسيم الحسن لذاته والحسن
لغيره **قوله** في ذات التصديق المراد من
هذا التصديق الازعان والقبول لواقع النسبة أولا
نسبة وتسميته تسليما لزيادة توضيح المقصود **فصل**
مغاير التصديق المنطقي وهو انتهى من هنا **واقول**
أولا قبل سود كلام القوم في دفع اشتغال هذا المسئلة
جوابا للمعترض بنسبة الفضلا للوهم فلا يقال
بعد التحقيق وهو انه يحتمل ان يكون التصديق المقبر
في الإيمان الذي ذكره الأصوليون في بحثنا حسن
لذاته قسما من مطلق التصديق اللغوي الاتم من كل
اصطلاح لان التصديق المنطقي على انه قد يطلقه
الأصوليون على ما يصدر بالاختيار تارة حتى باقيا
الشرعية فضلا عن الشرعية فكيف لا يكون مغايرا
للتصديق المنطقي الذي هو عبارة عن الازعان

وفي قال الامام الرضا عليه السلام
 ان التصديق ضابط للملكوت
 المقابر والى هذا التصديق
 فانهم اهل التصديق
 هذا مقارن له
 قسم له
 انهم

من صلب التيقن والتوضيح وكلام هذا المختار
تارة ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق
المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار
وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بالاعتبار
وتقدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه
فعلا اختياريا وكون العلم كيفية وانفعالا وبالجملة
التصديق العلمي هو الميقن الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن من غير ان يكون للفعل اختيارية ذلك
لأنه كذا في التلويح انتهى **واقول** وعلى هذا لا يكون
جعل التصديق العلمي معيارا للتصديق المنطقي وما
بل هو مذهب بعض المخالفين كصدور الشريعة
صاحب التيقن والتوضيح لان التصديق العلمي اعم
من ان يقيد بالاختيار والاعم بغير الاختصاص وبما عليه
اي على ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق
المنطقي حصول الادعاء لبعض الكثرة ممنوع ولين
سلم فكم به باعتبار وجوده باللسان وغير ذلك
من عارضا الانكار ايجبت بتمكن ان يقر باللسان
فلا يدخله الاخرى ولا من هو تارة بعد تصديقه
بقليه قبل ان يقر بلسانه لان الفجاءة تمنع تمكنه
من الاقرار باللسان ولا الخائف من اظهاره في دار
الحرب حيث يكفيه التصديق القليل فاننا اذا
قطعنا النظر عن فعل اللسان من غير المدور لا يفهم
من نسبة التصديق الى الكلام الا قبول حكمه والادعاء

مان

فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح لامر بالامان
قلت باعتبار اشتغاله على الاقرار وعلى صرف الفكر
في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدما كما يقع
الامر بالعلم واليقين انتهى اي فانه حينئذ يكون تلا
اختياريا بهذا الاعتبار ويصح لامره كما يقع في علم
وتيقن مع انهما من مقوله كيف على الاصح واذا
علت ما ذكر جميعا علمت ان جعل التصديق الماخوذ
في تفسير الايمان مقاييرا للتصديق المنطقي ليس من
القوم والتردد بل من تسييم التصديق الى الفعل
الاختياري تارة والى العلم تارة لان الادعاءات
لنسبة على وجه القبول والتسليم مطلوب وهو
كيف والمأمور به لا يد وان يكون فعلا اختياريا
كالأقرار الذي هو فعل الخارجة ليحصل المقصود بالا
عبارين **فرا علم** ان هذا التحقيق ينبغي على الاصل
هو كون الايمان مركبا ثانيا على احد القولين عن
اليمين من الاقرار باللسان والتصديق بالجمان
اما على اعتبار الاقرار بشرطه وهو فعل خارجي اختياري
والشرط الثاني على احتمال ان يكون المراد من التصديق
القليد صرف الفكر حصول القبول لا نفس القبول وعلى
هذا يكون مجموعه باعتبار الجزئين فعلا اختياريا
والادعاء على وجه القبول والتسليم علة غائية
له وهي لا بد وان يكون خارجة عن العلول **واقا على**

اعتبار كون الأفراد شرطاً لحقيقة الإيمان عبارة
عن نفس التصديق القليل وحده المرتب على الاختيار
ويكون أحادياً وهو المعتمد على حقيقة كاهو
مروي عن أبي منصور صاحب العقيدة لأن الشرط
يتوقف عليه الشروط وليس بداخل فيه ولا يركب
الشيء من أجزاء الأركان الحقيقية لهوية من
شروط الأعمى من هب من حوز من الفهم الطلاق
الشرط الداخر على الفعده الأخيرة من الصلاة
الرابعة أو الثلاثية ولو كانت مأموراً باعتبار
شرط فلا يقدم في المقصود ولا يصح أن يكون الأفراد
وحده عبارة عن الإيمان لأنه عليه السلام يفسر
الإيمان الأمان تؤمن بالله وملائكته ورسوله الخ
وقد فسره جميع المتكلمين بالتصديق القليل فلم
يأخذ الشارح الأفراد في تفسير الإيمان ولم يقول عليه
لأن الأفراد لا ينافي انفراد صدق النكار كما هو من
المتفق فلا يكون قول السعد ومن صدق بقلبه
ولم يؤمن بلسانه مع تمكنه منه كان مؤمناً عند الله
من الحكم على الشيء بلا دليل شرعي لكونه من المصور
عليه في حديث أن الله يخرج من النار في قلبه مثال
ذرة من الإيمان ويروي مثقال حبة أذ لو لم يكن
تصديقه القليل وحده متقدماً كافياً نافعاً ولو
مقدار حبة خلد في النار بخلاف قول المولى نوع
الواعظ فلم يؤمن بلسانه مع تمكنه منه فانه لا يكون

مؤمناً

مؤمناً عند الناس ولا عند الله انتهى **والقول** لأن
الأفراد شرط كما عندنا على ما هو التحقيق **فإن** الشيخ
حسن الترمذي في الخفي أي من الكمال الوصفية الذاتية
لأنه لا يزيد ولا ينقص بل كمالاً وصافاً كزيادة نوراً
على غيره والنور يزيد وينقص ومنه حديث الأيمان
بضع وسبعون شعباً وحاصله **أما** أن يكون الأ
يمان فعلاً اختيارياً بالجموع الجزئين على التقدير كونه
مجبباً أو يكون عبارة عن التصديق القليل وحده
وكونه مأموراً به باعتبار شرطه **وأما** كونه عبارة عن
الأفراد وحده فلا يصح لما علمت مما رده عليه من
المخطورات وإن قال كثير من المتكلمين أن الأفراد
شرط لفحة الإيمان فيكون شرطاً حقيقياً لأن الشرط
الحقيقي لا يتحقق الشرط بدونه كالوضوء للصلاة
والأفراد قد يسقط وليس يلزم جتمع مع تمكنه منه
ولا يلزم من عدم وجوده عدم وجود الإيمان عليه
المحققون هذا ما انتهى إليه من صرف الطاقة في
التحريض بأعانة الملك القدير على وجه التيسير أنه
عليه السلام قد **قال** الكافي في كتاب الأنوار في
علم التوحيد عند قوله الدين لغة هو الجزاء ومنه
كان دين تدان وعرفاه هو الوضع الألهي السابق
الأولي للباب بأخبارهم المحمود إلى الخير
بالذات وتناول الأصول والفروع وقد يخص
بالفروع وإن الاستدلال بعد الانقياد مطلقاً

وشرعاً هو الدين المنسوب الي محمد صلى الله عليه وسلم
 اي بعد ظهوره والاكل دين منسوب الي نبي ما فهو
 دين الاسلام المشتمل على العقائد الصحيحة السليمة
 والاعمال الصالحة فالدين والاسلام في الشرع
 متحدان **فالتحقيق** ان الدين عند الله الاسلام
 وكذلك الايمان انفسه بالشرعية **واما** ان
 فسره بالتصديق وحده او بطريقه مع الاقرار
 فيكون الايمان والاسلام متساويين في الصدق
 والتحقيق متساويين بحسب المفهوم **واما** اذا فسره
 الاسلام بالانقياد بمعني القول والاذعان وهو حقيقة
 التصديق فيكون الايمان والاسلام مترادفين في كل
 متساويين في الصدق والحمل فكل من هذا كونهما
 متساويين ومتغايرين راجع الى التفسير فيكون النزاع
 هاهنا فلفظياً انتهى **وقول** يفي بالظن الى تفسيره
 في اصطلاح الشرع والافهام متغايرين في اللغة
 مفهوماً وحليلاً فالظن حقيق في انتهى ويتامل
 في قوله وكذلك الايمان انفسه بالشرعية
 اي فيكون الايمان والدين متحدين شرعاً كالاسلام
 مع الدين فكيف يفسر الايمان الذي هو التصديق
 بالذي صله الطريق ان يكون بواسطة تفسيره
 بالتصديق على وجه القول والتسليم والاذعان
 فيكون ديناً وبواسطة تفسيره بالشرعية يكون
 هو الطريقة المعهودة عن النبي عليه السلام

اعلان الايمان في الشرع
 اي بعد ظهوره والاكل دين منسوب الي نبي ما فهو
 دين الاسلام المشتمل على العقائد الصحيحة السليمة
 والاعمال الصالحة فالدين والاسلام في الشرع
 متحدان **فالتحقيق** ان الدين عند الله الاسلام
 وكذلك الايمان انفسه بالشرعية **واما** ان
 فسره بالتصديق وحده او بطريقه مع الاقرار
 فيكون الايمان والاسلام متساويين في الصدق
 والتحقيق متساويين بحسب المفهوم **واما** اذا فسره
 الاسلام بالانقياد بمعني القول والاذعان وهو حقيقة
 التصديق فيكون الايمان والاسلام مترادفين في كل
 متساويين في الصدق والحمل فكل من هذا كونهما
 متساويين ومتغايرين راجع الى التفسير فيكون النزاع
 هاهنا فلفظياً انتهى **وقول** يفي بالظن الى تفسيره
 في اصطلاح الشرع والافهام متغايرين في اللغة
 مفهوماً وحليلاً فالظن حقيق في انتهى ويتامل
 في قوله وكذلك الايمان انفسه بالشرعية
 اي فيكون الايمان والدين متحدين شرعاً كالاسلام
 مع الدين فكيف يفسر الايمان الذي هو التصديق
 بالذي صله الطريق ان يكون بواسطة تفسيره
 بالتصديق على وجه القول والتسليم والاذعان
 فيكون ديناً وبواسطة تفسيره بالشرعية يكون
 هو الطريقة المعهودة عن النبي عليه السلام

المولى نوح الواعظ بحسب الدرر في زبدة الكلام ما
 معناه الايمان مركب من التصديق القليل ومن
 الاقرار بالسأ وهو الاصح من القولين عند ابي حنيفة
 وعلى هذا كل من امن بالله وترك الافعال الذميمة قدرا
 عليه لا يكون مؤمناً عند الناس وعند الله الا ان
 يكون من عذر فيكون مؤمناً عند الله وعند
 الناس كما قلنا وعلى ما نقله السعد وابن المالك
 هو التصديق القليل على وجه القول والتسليم فقط
 بما على الاقرار بشرط عند كثير من الفقهاء الاجماع
 الشرع عليه في الدنيا حتى لو صدق ولم يقرب اليه مع
 مع مكنه منه كان مؤمناً عند الله **ثم قال** المولى نوح
 الواعظ **واما** على انه شرط اختلف فيه ايضا هل هو
 شرط لصحة الايمان او هو شرط لاجراء الاحكام الشرعية
 الذنبية **فمن قال** انه شرط لصحة الايمان **قال** كل من
 صدق بقلبه ولم يقرب اليه مع مكنه منه فصدقة ومنه
 للاقرار مع عدم العذر فهو ليس مؤمناً عند الله ولا
 عند الناس يعني ليس مؤمناً في الدنيا ولا في الآخرة
واما قول في الجواب عنه الان يكون شرط الصحة
 شرطاً لاجل الاحتمال اذ لا يفرق من سقوط الشرط
 ليجلي سقوط الشرط وتجاوزه **والا** كان الشرط
 حقيقياً ويدل على ما قلناه على ان المعتمد على حنيفة
 ان الايمان هو التصديق القليل على وجه القول والتسليم
 كاحكام السعد والاكثرون العلماء عن ابي حنيفة **واما**

شرط صحة الفل والبلوغ والنبات عليه وان
 يصدق بجميع ما يجب الايمان به سيما اذا وجد
 المصدق وحده ككفاه عند الله بالاتفاق حتى
 لو كان الاقرار شطرا وسقط لا يضر مع وجود
 التصديق الفعلي لكونه اعظم اجزا الايمان على انه لم
 فيكون قائما مقام سائر الاجزاء بخلاف غيره على حد
 قوله عليه السلام الخ عرفة اي الوقوف بها
 فاذا وجد دون سائر اركان الحج مكنا بصحة الحج
واما اذا وجدت ولم يوجد الوقوف فلا يتم الحج
 فكيف اذا سقط الشرط الخارج عن الماهية
 ان لا يضر بالشروط من طريق الاولي سيما اذا كان
 الشرط جعليا لا حقيقيا اذ الشرط الجعلي ما يلزم
 من وجود وجود ولا يلزم من عدمه العدم وعلى
 هذا فلا يلزم من عدم الاقرار الذي جعل شرط
 لصحة الايمان عدم الصحة التي هي المشروط ولعل
 هذا هول وغفلة من المولى نوح حيث **قال** ولما
 الاقرار فقد اختلف فيه ائمة بين المتكلمين فذهب
 من جعله شرط صحة الايمان ومنهم من جعله شرط
 لاجرا الاحكام الشرعية الدينية على المسلمين فكيف لا
 ذهول بعد قوله ومنهم من جعله شرط صحة الايمان
 حيث صرح بنفسه بان جعل الشرط لبعض المتكلمين
 لا الشارع كالوضوء للصلاة حيث **قال** **تيمم** يا ايها
 الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم

قال في المحققين
 من المتكلمين
 من جعله شرط
 لصحة الايمان
 ومنهم من جعله
 شرط لاجرا
 الاحكام الشرعية
 الدينية على المسلمين
 فكيف لا ذهول
 بعد قوله ومنهم
 من جعله شرط
 صحة الايمان
 حيث صرح بنفسه
 بان جعل الشرط
 لبعض المتكلمين
 لا الشارع

واليكم الى المرافق واسجوروسكم وادخلكم
 الى الكعبة حتى يكون شرط حقيقيا لا يقال قوله تعالى
 قولوا امنا بالله وقوله عليه السلام امرت ان
 اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله هو الايمان
 لان القول هو النطق باللسان وهو لا قرار فيكون
 مأمورا به لانا نقول ان ذلك انما هو اجرا لصحاح
 الشرعية عليه في عصمة ماله ودينه وعرضه
قال عليه السلام ما امرت بشئ القلب فلا يدل
 على انه شرط لصحة الايمان بل على انه شرط اجراء
 الاحكام الدينية عليه كما مر بحيث اذا لم يقر فلا
 يصلي عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين **وحاصله**
 ان مناط الاحكام الآخروية على ما نقله المولى نوح
 على اصح القولين عن ابي حنيفة التصديق مع الاقرار
 لكن لا يقول عليه غنونا حيث **قال** سعد الدين
 في شرح المقاصد والمحققون ذهبوا على ان المعتمد
 عن ابي حنيفة في الايمان هو التصديق الفعلي لا يفي
 على وجه القول والتسليم **واما** كون الاقرار
 ركنا لمقام اصله اية في كونه شطرا للاصل
 الذي هو التصديق انما هو لتيسر الامة السرخسية
 وفخر الاسلام لا على ان المعتمد عن ابي حنيفة
 من القولين والاخره كثير الفقهاء حتى **قال**
 الغني التصديق هو الاصل والاساس في دخول الجنة
وقال الفهستاني وما قيل ان الايمان والاسلام

واحد فمعناه اذا ذكر امعا والافراد من الايمان
 التصديق القليل الباطني اي على وجه القبول
 والاذعان ومن الايمان الطاعة الظاهرية
 فكيف يقال بعد هذا الاصح عن حقيقة انه
 مركب لكن **قال** الفرمان في التوضيح الايمان
 في اللغة التصديق **قال الله تعالى** وما انت بمؤمن
 لنا انه بمصدق وفي الشرح هو تصديق الرسول
 فيما جاءه من عنده ربه والافراد باللسان لان الامر
 ركن غير لازم حتى يسقط بعد ذكر الاكره اي
 بالحس الاصلي والطارى بخلاف التصديق فانه
 ركن لازم لا يسقط بحال وفي عقائد الماتريدي
 في اصح الروايتين عن الحقيقة وعن الاشعري ان الامر
 شرط لاجرا الاحكام عليه في الدنيا انما يكون
 الايمان احاديا لا تاسما مركبا على اختيار
 الشيخ ابو منصور الماتريدي شيخ العقيدة على اصح
 القولين الذي استقر عليه اختياره وفي قوله
 في الاعتقادات هو القول عليه ولا عبرة بما
 نقله المولى نوح الواعظ ان الايمان مركب
 من التصديق والافراد على المعتمد من القولين عن
 الحقيقة لما علمت وما نقله الفرمان في التوضيح
 يوافق قول المحققين كما مر بخلاف ما قاله المولى نوح
 ولعله قاله تبعاً لغيره **قال** في شرح الوضحة انه
 اعلم ان الايمان ثنائي عند الحقيقة تصديق

في الايمان
 في اللغة
 التصديق
 الباطني
 والافراد
 من الايمان
 الطاعة
 الظاهرية
 فكيف
 يقال
 بعد هذا
 الاصح
 عن حقيقة
 انه مركب
 لكن قال
 الفرمان
 في التوضيح
 الايمان
 في اللغة
 التصديق
 قال الله
 تعالى وما
 انت بمؤمن
 لنا انه
 بمصدق
 وفي الشرح
 هو تصديق
 الرسول
 فيما جاءه
 من عنده
 ربه والافراد
 باللسان
 لان الامر
 ركن غير
 لازم حتى
 يسقط بعد
 ذكر الاكره
 اي بالحس
 الاصلي
 والطارى
 بخلاف
 التصديق
 فانه ركن
 لازم لا
 يسقط بحال
 وفي عقائد
 الماتريدي
 في اصح
 الروايتين
 عن الحقيقة
 وعن الاشعري
 ان الامر
 شرط لاجرا
 الاحكام
 عليه في
 الدنيا
 انما يكون
 الايمان
 احاديا
 لا تاسما
 مركبا على
 اختيار
 الشيخ
 ابو منصور
 الماتريدي
 شيخ العقيدة
 على اصح
 القولين
 الذي استقر
 عليه اختياره
 وفي قوله
 في الاعتقادات
 هو القول
 عليه ولا
 عبرة بما
 نقله المولى
 نوح الواعظ
 ان الايمان
 مركب من
 التصديق
 والافراد
 على المعتمد
 من القولين
 عن الحقيقة
 لما علمت
 وما نقله
 الفرمان
 في التوضيح
 يوافق قول
 المحققين
 كما مر بخلاف
 ما قاله المولى
 نوح ولعله
 قاله تبعاً
 لغيره قال
 في شرح
 الوضحة انه
 اعلم ان
 الايمان
 ثنائي
 عند الحقيقة
 تصديق

بالحان

بالحان والافراد باللسان والتصديق هو الركن
 الاعظم والافراد كالدليل عليه **ولما** العمل ليس
 من مطلق الايمان ولا من الايمان الكامل فلا يقبل
 الايمان الزيادة والنقصان اصلاً ويكون تارك
 العمل مؤمناً ولكن يكون فاسقاً ولا يفي عند
 الشافعي بتصديق بالحان والافراد باللسان وعمل
 بالادراك والعمل ليس من حقيقة الايمان بل من
 الايمان الكامل فبإخلال العمل يكون الايمان
 ناقصاً كاملاً فيكون الايمان عنده قابلاً للزيادة
 والنقصان بزيادة العمل ونقصانه **واما** كنه المعترلة
 والخوارج فالعمل جزء من حقيقة الايمان يكون مؤمناً
 الكثرة خارجاً عن الايمان عندها ويدخل في الكفر عند
 الخوارج فلا يدخل في الكفر عند المعترلة فينسب
 المعترلة بين الايمان والكفر انتهى **وقال** قوله والافراد
 كالدليل عليه يشعر على انه شرط لاجرا الاحكام لكنه
 من الشرط الداخل كما ينبغي عليه بفضل الفقهاء وليس ركن
 لازم **فائدة** قال النجاشي عند قوله الهدى
 وذلك من جملة ما حصل الله به رسوله من جوامع الكلم
 التي لا تحصى معانيها بل هي بحسب ما ينفع الله لعباده
 منها ولا يصعب حفظها بالقلّة حروفها ولم يقبل من
 احد الايمان الا بها لانه اذا انطق بها وفي جميع ما
 يشترط في الايمان من العقائد بخلاف غيرها انتهى
 يحتمل قوله ولم يقبل ان المراد لا يغيرها من نحو شجاعة

الله والحمد لله ويحتمل ان المراد باللفظين
 وهل يشترط في الدخول في الاسلام النطق بالشهادتين
 بالتي والانيات فلا يكفي الله واحد ومحمد رسول الله
 الظاهر من كلامهم اشتراط النفي والاثبات لاشتماله على فسر
 الالهية على فرد وهو الله تعالى بعد نفيها عن كل شيء
واما الايمان بالشهادتين فلا محل للتوهم اشتراطه كيف لا
 والمصنف لم يذكره فثبت له انه انتهى **فصل** هذا الحكم
 الذي ذكره في حواله داخل على الاسلام ابتداء **اما اذا**
 كان مسلما او لا وكان اخر كلامه لا اله الا الله كونه
 من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة فلا يشترط
 في حقه الشهادة بالرسالة العامة لتبنيها عليه
 الصلاة والسلام ككفاية الشهادة في حقه ولو قرأ
 في العمل لا تشر وطبقه لا يرتد الى قبيل الغرغرة
 يعني من كان اخر كلامه لا اله الا الله ولم يرتد الى
 غرغرة عن الاسلام حكما عليه بالاعلاما بانه
 من اهل الجنة **وقوله** بعضهم بزيادة لفظ دينا
 حيث **قال** قال عليه السلام من كان اخر كلامه من الدنيا
 لا اله الا الله دخل الجنة اي بشرط النيات على
 مضمونها الى الممات **فهرقوله** فلا محل للتوهم اشتراط
 الى اخره اي الايمان بلفظ الشهادتين ولكن هذا في
 الشهادة بموثر رساله تبنيها عليه السلام لا في الايمان
 بالله فعدم اشتراط السوبي رحمه الله بلفظ الشهادتين
 في الايمان بالله تعالى لما مقتضى مذهبهم لا انه هو

وغفلة

١٧٧
 وغفلة عن ذكره حتى ينسب عليه حيث كان ما لا
 المذهب وهو قريب من مذهب الخيفية ويدل على
 ما قلنا قول الملا علي الفارسي الخفي في شرح الفقه
 الاكبر عند قول الامام ابي حنيفة يجب ان يقول
 امنت بالله اي يعرض عليه فضا عينيا بعد ان يحصل
 علم يقينيا ان يقول بلسانه المطابق لما في جنانة
 امنت بالله وفي كلامه اشارة الى عدم اشتراط لفظ الله
 حيث لم يقل يجب ان يشهد باي امنت بالله خلافا
 لمن اشتراطه من الشافعية مستدلين بقوله عليه السلام
 امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله
 مع انه جاءه رواية اخرى حتى يقولوا لا اله الا الله
 ومعناه صدقت معرفا بوجود الله سبحانه وتعالى
 ووحدته في ذاته وتفرده في صفاته وصدقته
 بما تكلمه انتهى **واقوله** في قوله ومعناه صدقت
 معرفا بوجود الله هو لعمري ان الله كاسيائه وانما
 جال الانبياء واجبت كلمتهم واجمع حججهم على الدوام
 الى كلمة لا اله الا الله ولم يامروا اصل ملتهم بان يقولوا
 الله موجود بل قصدوا اظهار ان غيره ليس بموجود
 لان وجود الخوفايت في قطرة الخلق انتهى وقوله
 السكودي في ابناء الانبياء في اعراب لا اله الا
 الله في معنا الكلمة المشرفة اي لا مستحق ان يعبد
 احد بخلاف الله فكلمة التوحيد الاله لغة على
 ان الله تعالى هو الذي يستحق ان يعبد كل مخلوق

ایک

ربك بالفدرة والاستغناء لمعل سبب اخذ
الشيخ السبسي والحقيقة بحديثه يقولوا
لا اله الا الله لا يجدوا شاهد لقد ورواه
كافا عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
وقال عليه السلام ايضا من كان اخر كلامه
من الدنيا لا اله الا الله دخل الجنة بخلاف محمد
رسول الله فانه يشترط فيه باثبات لفظ اشهد
على بعض المذاهب بل يكفي ايضا اي كالم يتقني
فهم رسول الله فقط حتى يتبري الداخر على الاسلا
عز كل من هو عليه الاحتمال ان يكون الداخر كاللفظ
والنود من الكتابين يدعي الرسالة الخاصة في حق
بينا عليه الصلوة والسلام على الاصح المعتمد
عند الجمهور وما يقتضيه الشيخ زين بن جهم رايًا
بكفاية التلطفه بالشهادتين وانه يقوم مقام
التبري فدره مولانا فوج الواعظ محشي الدرر
الفايد المهمة بتعال القناوي السراجية وشرح
مختصر الطحاوي للاسيحاوي **قال الملا علي الفاري**
في التوحيد في اعرب كلمة التوحيد فتعين على كل من
مؤمن ان يعتني بشانها مبني ومعنى لينتقل من افادة
مقتضاها الى افادة مبناها الى افادة مضاعفاتها
فتصبح الجنة وقد نص الأئمة من سادات الأئمة انه لا بد
من فهم مضاعفاتها اي من انه لا ميسود بخلاف احد الا الله
الواحد الاحد يخرج من تبة التقليد ويدخل في

[illegible]

التحقن وقد قال الله تعالى فاعلم ان لا اله الا الله
 وقد قال النبي عليه السلام افضل الذكر
 لا اله الا الله **وقال** عن من قال لا اله الا
 الله دخل الجنة انتهى **قال** الشارح الحديث واما
 على قوله لا اله الا الله محمد رسول الله واقول
 يحتمل ان يكون المراد من قال لا اله الا الله ولم
 يدرك ان يقول محمد رسول الله بل ما تجاه دخل
 الجنة والا فلا بد من اضافة قوله محمد رسول الله
 كما قال الشارح **قال الشيخ** عبد الحميد بن عبد الرحمن
 الانكروني في شرح الاربعينية التي اختبها من
 احاديث المفارق والمصابيح في شرح هذا الحديث
 الذي من جملة في الباب الاول من شرحه الذي تراه
 بمنية الواعظين وغنية المتوطين في كلمة
 الموحدين اخرج مسلم عمادة بن الصامت عن محمد
 ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله حرم الله
 عليه النار اية خالصا مخلصا بطلبه **ومكي**
 عن ابي بكر محمد بن ابراهيم الواسطي ان رجلا كان
 واقفا بعرفات وكان بين يديه سبعة اشجار فقال
 انهما الاشجار السبعة اشهدوا اني اشهد ان لا اله
 الا الله وان محمد عبده ورسوله فقام وراى
 ان القيامة قد قامت وانه حوسب فوجبت له
 النار فلما ساق الى باب النار فاذا بجند
 من تلك الاشجار السبعة ايق نفسه على باب النار

تدبر

لا اله الا الله
 محمد رسول الله

وسد عليه فاجمعت ملائكة العذاب على رقبته
 فلم يبقون ثم سقوه الى باب اخر فاذا بالجنود
 الثانية من تلك الاشجار ففعل مثل الاول وهلم
 جزا الى ان سقوه الى تحت العرش فاداه الرب
 يا عبدي اشهدت على الاشجار انك كنت شاهدا
 بالوحي وبمقالة عبدي محمد فلم يكمن الشهادة
 وهن اشجار وانا شاهد بشهادتك ادخل الجنة
 ومن هنا يظهر لك سر قوله عليه السلام لو اعتقد
 احدكم حجر البقرة لان القبر وان كان اجماعا اعتقاد الشخص
 وان المعنى لفعله اعتقاده لان له وجه الرجوع الى
 الحجر من حيث الشهادة للشخص تأمل حتى **قال** بعضهم
 اذا قال الداخل في الاسلام اشهد ان محمد رسول الله
 فقط يكون دالا في الاسلام لكونه اى قول محمد
 رسول الله من جماع الكلم يعني يتضمن ويستلزم
 الاقرار بكلمة التوحيد انتهى **واقول** في هذا الكلام
 نظر لان الاكتفاء ان كان لكونه من جماع الكلم
 وكلمة التوحيد اجمع منه ولان حقيقة
 التوحيد عند المسلمين اعتقاد عدم الشريك
 في الالهية وخواصها ولان المبدأ الالهى لا تدخل
 تحت النبويات فكيف يكتفى بالنبويات فقط ولان هذا
 انما يقع فيمن لم يدع بالرسالة الخاصة **واما** من
 يدعي بها كالمسيحي ذلا قال لا اله الا الله محمد رسول الله
 لا يكون مسلما حتى يقول بعبود الرسالة ويتبرك

عن كل دين سوى الاسلام فيكم بحكم باسلام من قصر
 على محمد رسول الله فقط فليست امل حيث ان الشارع
 اكتفى من الغايل بأقرار الوحيه لليت فجاه لا يجد
 رسول الله والآفال من قال محمد رسول الله دخل
 الجنة **وقال** في التوحيد فالانصاف لمضون هذه
 الكلمة من الواجبات العمريه حيث ان يكون موجود
 حقيقة او كما في كل لحظة ولحظة من أول العر
 الي انتهائه لانها واسطة العايد الايمانية
 وراطة الفلايد الايقانية اجمالا وتفصيلا
انتهى وقال الله على الفاري المذكور عند شرح
 قول الامام الى حنيفة في الفقه الاكبر اصل التوحيد
 وما يصح الاعتقاد عليه ان يصح اعتقاد الاعضا
 عليه في هذا الباب يعني ان يقول امت يا الله
 بكنهه ورسوله الخ وقد اعرض الامام عن بحث الوجود
 انما هو ظاهر في مقام الشهود وفي التبريل قال **وام**
 في الله شك فاطر السموات والارض ولين سألهم
 من خلق السموات والارض ليقولن الله فوجد الحق ثابت
 في فطر الخلق كما يشير اليه قوله سبحانه فطر الله الخلق
 فطر الناس عليها ويوحى اليه حديث كل مولود يولد
 على الفطرة وانما جاء الانبياء عليهم السلام ليبيان
 التوحيد وبيان التفريد ولذا اطلقت عليهم
 واجعت حججهم على كلمة لا اله الا الله ولم يرموا
 بان يامروا اهل ملتهم بان يقولوا الله موجود بل

فقد

فقد وانهما ان غيره ليس بمعبود بل ما توعدوا
 وتنبأوا حيث قالوا هو شقفا وناعد الله ما نعد
 الا ليقربونا الى الله زلفى على ان التوحيد يفيد الوجود
 مع فريد التابيد **قال** في السائرة الاصل الاول العلم
 بوجوده سبحانه وتعالى وقد ارشد سبحانه اليه بآيات
 بحوله تعالى ان في خلق السموات والارض والاختلاف
 الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر الى اخذه
 الاية وبحوله تعالى افرأيت ما تمشون انتم تخلفونه ام
 نحن الخالقون وبحوله تعالى افرأيت ما تخرثون انتم
 تزرعون ام نحن الزارعون لو نشاء لجعلناهم حطاما
 وقوله تعالى افرأيت الماء الذي تشربون انتم انتم
 من المن ام نحن المنزلون لو نشاء لجعلناهم اجاحا
 فمن معنى نظره في عجائب هذه المذكورات اضطره
 ذلك الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب
 الحكم الغريب لا يستغنى كل منها عن صانع او جوده
 من العدم وحكم رتبة على قانون وودع فيه قوانينا
 من الحكم وعلى هذا دجرت العقلا الامن لا عبرة بمكابرة
 وانما هو وابا لا شر اك حيث دعومع الله الها اخر
 ونسبة بعض الحوادث الى غيره كنسبة الجوس الشر
 الى امرض والنصارى يسيون بعض الانار الى الاضنا
 كما خبر تعالى عنهم بقوله ان تقول لا اعتراك بمضر
 اهتنا وكسبة الصايون بعض الانار الى الكوكب
 تعالى الله عما يشركون واعترفوا لكل بان خلق السموات

والارض والالهية الاصلية لله تعالى **قال** تعالى ولينزل
سالمهم من خاف السموات والارض ليقولن الله فهذا
الاعتراف بما ذكر كان ثابتاً في فطرته من مبدء
خلقه قد جعلت عليه عفوهم **قال** تعالى فاقم وجهك
للدن حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها
لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر
الناس لا يعلمون ولكون الاعتراف بما ذكر ثابتاً
في فطرته كان السمع من الانبياء المبشرين عليهم
الصلاة والسلام دعوا لخلق الى التوحيد شهادة ان
لا اله الا الله ان يشهدوا ان الخلق لها واحد **قال**
في شرح المقاصد حقيقة التوحيد عند المتكلمين
اعتقاد عدم الشريك في الهية وخواصها وتزاع
لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العادة وفهم ما يقوم بنفسه كلها من فروع
الهية ومعنى التقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو تفسير للهية وجوب
الوجود ثم نفى الشراكة في الهية ثابت عفاً وشرعاً
وفي استحقاق العبادة شرعاً **قال** تعالى وما امروا
الا لعباد والها واحداً لا اله الا هو سبحانه عما يشركون
ثم العفايد يجب ان تؤخذ من الشرع الذي هو الاصل
وان كما يستغل فيه العقل والافعال البات الصانع
وقدرته لا تتوقف من حيث ذاتها على الكتاب والسنة
ولكنها تتوقف عليهما من حيث الاعتداد بهما ان هذه البينات

اذ لم يقتصر ما يقتضيه الكتاب والسنة كانت
بمنزلة العلم الا لله للفلاسفة فحينئذ لا اعتبارها
عليها ما ذكره المحققون انتهى **قال** الفاضل ابراهيم
الكردي في سلك السداد البتة الاول في اثبات
توحيد الصفا المقتضى لتوحيد الافعال مع اثبات الكسب
بإذن الله تعالى في الجلال فنقول وبالله التوفيق لجمع
المرسلون صلوات الله وسلامه عليهم على الدعوة الى
كلمة لا اله الا الله **قال** تعالى وما ارسلنا من رسول الا
يؤي اليه انه لا اله الا انا فاتقون وقد بيناه في ابنا
الاثبات انها لا ينطوقها على فصول الهية على الله
تعالى حقيقة وانها مشتملة على نفى واثبات وكل
منها يتبين طرفين ينفقه بينهما الحكم فهي في الحقيقة
جلت اسميان والتقدير لا اله الا الله اي لا مستحق
لان يعبد احد الا الله وقد بيناه في ابنا ان هذا
ارجح من التقدير المشهور لا اله موجود الا الله صفاً
ومعنى فطرية الاثبات على المختار هو الله مع حصية
التي من له ووجه فادتها الفصير هو ان النبي
هذا دخل على المحكوم به الذي هو اله المنسوب
الي احد مقدر الواقع في سياق النبي فاذا اخرج من
احد الله باطلا فاعتبر انفق الحكم بين الطرفين
بالنفي والاثبات صار الله مثبتاً لله الهية وما
عداه منقياً عنه الهية وهو المراد بالفصير فكل
التوحيد لله لغة على ان الله تعالى هو الذي يستحق

قلت

لعقيد ابن الحاجب ان في قوله وعموم تعلق القدرة
والارادة قال الفاضل البركوي في الطريقة وقد كا
الله تعالى مسبب الاسباب وقد جرت عادة في الدنيا
والاخرى على ربط الاشياء بالاسباب الظاهرة كالنبت
للنبات والجماع للولد والصف لرفع النار وقد
قال الله تعالى وتلك اجنة الية اورثوها بما كنتم تعملون
ام جعل المؤمنين كالنصار فان لم تزل هذه الوسوسة
بامثال هذه الاجرة وتعود ايضا بان الاعمال المفضلة
فلا يفيد على مخالفة تقديراته فان قدر لنا الاعمال
الصالحة والسعي اليها حصلت الاحمال وان لم يقدر
استحال وجودها فنحن مجبورون على العمل والترك
فلا يفيد الفيل والفال فقل ان الله تعالى وان كان
خالقا افعال العباد كلها لا خالق غيره لكن للعباد
اختيارات جزئية وارادة قلبية قابلة للتعلق بكل
من التصديق والطاعة والميل لكن ليس لها وجود
في الخارج حتى يحتاج الى الخلق وتعلقها اذا خلق
ايحاديها فلا يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون مريدا
خالقا وقد جعلها الله شوطا عاويا وخلق افعال
العباد وكون افعال العباد يعلم الله تعالى وارادة
وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم
صدورها من العباد بالجبر كما اذا علم زيد جيم
ما يفعله عمرو ويوما من الايام فارادة وكتبه
في قرطاس فهل يكون عمرو في فعله مجبوراً

تقديره في قوله فان جرت عادة في الدنيا
والاخرى على ربط الاشياء بالاسباب الظاهرة
كالنبت للنبات والجماع للولد والصف لرفع
النار وقد قال الله تعالى وتلك اجنة الية
اورثوها بما كنتم تعملون ام جعل المؤمنين
كالنصار فان لم تزل هذه الوسوسة بامثال
هذه الاجرة وتعود ايضا بان الاعمال
المفضلة فلا يفيد على مخالفة تقديراته فان
قدر لنا الاعمال الصالحة والسعي اليها
حصلت الاحمال وان لم يقدر استحال وجودها
فنحن مجبورون على العمل والترك فلا يفيد
الفيل والفال فقل ان الله تعالى وان كان
خالقا افعال العباد كلها لا خالق غيره

اختيارات جزئية وارادة قلبية قابلة للتعلق
بكل من التصديق والطاعة والميل لكن ليس
لها وجود في الخارج حتى يحتاج الى الخلق
وتعلقها اذا خلق ايحاديها فلا يوجد لا
يكون مخلوقا فلا يكون مريدا خالقا وقد
جعلها الله شوطا عاويا وخلق افعال العباد
وكون افعال العباد يعلم الله تعالى وارادة
وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا
يستلزم صدورها من العباد بالجبر كما اذا
علم زيد جيم ما يفعله عمرو ويوما من
الايام فارادة وكتبه في قرطاس فهل
يكون عمرو في فعله مجبوراً

فهل يكون عمرو في فعله مجبوراً
فان قدر لنا الاعمال الصالحة والسعي اليها
حصلت الاحمال وان لم يقدر استحال وجودها
فنحن مجبورون على العمل والترك فلا يفيد
الفيل والفال فقل ان الله تعالى وان كان
خالقا افعال العباد كلها لا خالق غيره

زيد وهل يكون له ان يقول لزيد فعلت لعلك
وامرادك وكما يتكلم به فان عمره وافعله باختياره
وارادته لا لاجل علم زيد وارادته وكتبه فاحتمو
الجبر فكذلك ما نحن فيه فتدبر وكن من الساكنين وهذا
الحال هو الماهض هذه الوسوسة وتبعه قول السلف
لاجبر ولا تنقض ولكن امرين الامرين **واما**
على قول الاشعري القائل بالجبر المتوسط اعني كون
افعال العباد باختيارهم من الله تعالى ولكن
الاختيار من الله تعالى بل اضطرروا ونحن مختارون
في افعالنا مضطرون في اختيارنا فهذا معنى الجبر
المتوسط فلا يحصى من هذه الوسوسة وهو مخالف
لقول السلف اذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة
فان نفع في وجود اختيار اضطراري **واما** قوله فيلزم
ان يكون للاختيار اختيار قديرا ويتسلسل تنقوض
باختيار الله تعالى بجوابه وجوابه وحله ان المختار
ان كان قصدا واصالة فلا بد له من اختيار مقارن له
سابق عليه بالضرورة **واما** ان كان ضمنا وتبعاً
فلا يكون اختيار المقصود اختياراً لنفسه ضمناً
والتراماً يشهد له الوجدان والتوجع بلا مرجح
جائز عند المتكلمين في الفاعل المختار فيجوز ان يتعلق
الارادة بشئ بلا مرجح ولا داع فلا بد ان يتعلق
الارادة لا بد له من مرجح فان كان من خارج يلزم الجبر
وان كان من نفسه ينقل الكلام اليه انه بالاختيار

زيد وهل يكون له ان يقول لزيد فعلت لعلك
وامرادك وكما يتكلم به فان عمره وافعله باختياره
وارادته لا لاجل علم زيد وارادته وكتبه فاحتمو
الجبر فكذلك ما نحن فيه فتدبر وكن من الساكنين وهذا
الحال هو الماهض هذه الوسوسة وتبعه قول السلف
لاجبر ولا تنقض ولكن امرين الامرين **واما**
على قول الاشعري القائل بالجبر المتوسط اعني كون
افعال العباد باختيارهم من الله تعالى ولكن
الاختيار من الله تعالى بل اضطرروا ونحن مختارون
في افعالنا مضطرون في اختيارنا فهذا معنى الجبر
المتوسط فلا يحصى من هذه الوسوسة وهو مخالف
لقول السلف اذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة
فان نفع في وجود اختيار اضطراري **واما** قوله فيلزم
ان يكون للاختيار اختيار قديرا ويتسلسل تنقوض
باختيار الله تعالى بجوابه وجوابه وحله ان المختار
ان كان قصدا واصالة فلا بد له من اختيار مقارن له
سابق عليه بالضرورة **واما** ان كان ضمنا وتبعاً
فلا يكون اختيار المقصود اختياراً لنفسه ضمناً
والتراماً يشهد له الوجدان والتوجع بلا مرجح
جائز عند المتكلمين في الفاعل المختار فيجوز ان يتعلق
الارادة بشئ بلا مرجح ولا داع فلا بد ان يتعلق
الارادة لا بد له من مرجح فان كان من خارج يلزم الجبر
وان كان من نفسه ينقل الكلام اليه انه بالاختيار

فان قدر لنا الاعمال الصالحة والسعي اليها
حصلت الاحمال وان لم يقدر استحال وجودها
فنحن مجبورون على العمل والترك فلا يفيد
الفيل والفال فقل ان الله تعالى وان كان
خالقا افعال العباد كلها لا خالق غيره

فان قدر لنا الاعمال الصالحة والسعي اليها
حصلت الاحمال وان لم يقدر استحال وجودها
فنحن مجبورون على العمل والترك فلا يفيد
الفيل والفال فقل ان الله تعالى وان كان
خالقا افعال العباد كلها لا خالق غيره

فان قيل لا بد من ان يكون له دور ولا السلسل ولا
الاجاب انتهى وتوضيحه ما قاله ابن قاسم العبادي
في شرحه على ابي شجاع عند قوله في الخطبة انه على ما
يشاء قد ير كاشح لهذا المحل حيث قال ان القدرة
صفة توثر وقت الارادة وان نسبتها الى الضدين
والاوقاسوا وكما يمكن ان يقع بها هذا الضد
يمكن ان يقع بهاذلك وكما يمكن ان يقع قبله
وبعدده فلا بد تخصيصه بالوقوع دون ضده وهذا
الوقت دون غيره من محض تصفي ذلك اية لذاته حيث
لا يحتاج الى محض اخر غيره ويسلسل هو الارادة
ولا يلزم من تعلفها لذاتها اية عدم افتادها الى مرج
خارج كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان
تعلقها لذات الفاعل بمرج خارج فعلم ان تعلفها
لذاتها اية من غير واسطة ومن غير موجب على ان
الفاعل لا ياتي اختيار الفاعل اية **قوله** فبارك الله
في امره عرف نفسه وقد ر هذا الفاضل التحد
حيث دفع الدور والسلسل بقوله تعلفها لذاتها
ودفع الاجاب عن الفاعل كالمين محضتين اضافا
ولا املا فيهما وهذا لا ياتي كون الارادة محضه
بالعلم في كون تعلفها على وفق تعلق العلم الا في المكان
كما سبق في بحث ولا يفتقر الى محل ولا الى محض خصه
تعلقا او صفة من صفاته عز وجل لا يقال هذا في اختيار
الله تعالى وارادة فقط بدليل قنية المقام اذا لا

فان قيل لا بد من ان يكون له دور ولا السلسل ولا
الاجاب انتهى وتوضيحه ما قاله ابن قاسم العبادي
في شرحه على ابي شجاع عند قوله في الخطبة انه على ما
يشاء قد ير كاشح لهذا المحل حيث قال ان القدرة
صفة توثر وقت الارادة وان نسبتها الى الضدين
والاوقاسوا وكما يمكن ان يقع بها هذا الضد
يمكن ان يقع بهاذلك وكما يمكن ان يقع قبله
وبعدده فلا بد تخصيصه بالوقوع دون ضده وهذا
الوقت دون غيره من محض تصفي ذلك اية لذاته حيث
لا يحتاج الى محض اخر غيره ويسلسل هو الارادة
ولا يلزم من تعلفها لذاتها اية عدم افتادها الى مرج
خارج كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان
تعلقها لذات الفاعل بمرج خارج فعلم ان تعلفها
لذاتها اية من غير واسطة ومن غير موجب على ان
الفاعل لا ياتي اختيار الفاعل اية **قوله** فبارك الله
في امره عرف نفسه وقد ر هذا الفاضل التحد
حيث دفع الدور والسلسل بقوله تعلفها لذاتها
ودفع الاجاب عن الفاعل كالمين محضتين اضافا
ولا املا فيهما وهذا لا ياتي كون الارادة محضه
بالعلم في كون تعلفها على وفق تعلق العلم الا في المكان
كما سبق في بحث ولا يفتقر الى محل ولا الى محض خصه
تعلقا او صفة من صفاته عز وجل لا يقال هذا في اختيار
الله تعالى وارادة فقط بدليل قنية المقام اذا لا

فان قيل لا بد من ان يكون له دور ولا السلسل ولا
الاجاب انتهى وتوضيحه ما قاله ابن قاسم العبادي
في شرحه على ابي شجاع عند قوله في الخطبة انه على ما
يشاء قد ير كاشح لهذا المحل حيث قال ان القدرة
صفة توثر وقت الارادة وان نسبتها الى الضدين
والاوقاسوا وكما يمكن ان يقع بها هذا الضد
يمكن ان يقع بهاذلك وكما يمكن ان يقع قبله
وبعدده فلا بد تخصيصه بالوقوع دون ضده وهذا
الوقت دون غيره من محض تصفي ذلك اية لذاته حيث
لا يحتاج الى محض اخر غيره ويسلسل هو الارادة
ولا يلزم من تعلفها لذاتها اية عدم افتادها الى مرج
خارج كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان
تعلقها لذات الفاعل بمرج خارج فعلم ان تعلفها
لذاتها اية من غير واسطة ومن غير موجب على ان
الفاعل لا ياتي اختيار الفاعل اية **قوله** فبارك الله
في امره عرف نفسه وقد ر هذا الفاضل التحد
حيث دفع الدور والسلسل بقوله تعلفها لذاتها
ودفع الاجاب عن الفاعل كالمين محضتين اضافا
ولا املا فيهما وهذا لا ياتي كون الارادة محضه
بالعلم في كون تعلفها على وفق تعلق العلم الا في المكان
كما سبق في بحث ولا يفتقر الى محل ولا الى محض خصه
تعلقا او صفة من صفاته عز وجل لا يقال هذا في اختيار
الله تعالى وارادة فقط بدليل قنية المقام اذا لا

فان قيل لا بد من ان يكون له دور ولا السلسل ولا
الاجاب انتهى وتوضيحه ما قاله ابن قاسم العبادي
في شرحه على ابي شجاع عند قوله في الخطبة انه على ما
يشاء قد ير كاشح لهذا المحل حيث قال ان القدرة
صفة توثر وقت الارادة وان نسبتها الى الضدين
والاوقاسوا وكما يمكن ان يقع بها هذا الضد
يمكن ان يقع بهاذلك وكما يمكن ان يقع قبله
وبعدده فلا بد تخصيصه بالوقوع دون ضده وهذا
الوقت دون غيره من محض تصفي ذلك اية لذاته حيث
لا يحتاج الى محض اخر غيره ويسلسل هو الارادة
ولا يلزم من تعلفها لذاتها اية عدم افتادها الى مرج
خارج كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان
تعلقها لذات الفاعل بمرج خارج فعلم ان تعلفها
لذاتها اية من غير واسطة ومن غير موجب على ان
الفاعل لا ياتي اختيار الفاعل اية **قوله** فبارك الله
في امره عرف نفسه وقد ر هذا الفاضل التحد
حيث دفع الدور والسلسل بقوله تعلفها لذاتها
ودفع الاجاب عن الفاعل كالمين محضتين اضافا
ولا املا فيهما وهذا لا ياتي كون الارادة محضه
بالعلم في كون تعلفها على وفق تعلق العلم الا في المكان
كما سبق في بحث ولا يفتقر الى محل ولا الى محض خصه
تعلقا او صفة من صفاته عز وجل لا يقال هذا في اختيار
الله تعالى وارادة فقط بدليل قنية المقام اذا لا

اعتبار لخصوص الاسباب كعلم في موضعه **قوله**
وبعضه قول الفاضل البركوي فنقضوا باختيار
الله تعالى وقوله جواب جوابه اية كالا يلزم لاختيار
الله تعالى اختيار اخر غيره يخصه لا من خارج يستد
الاجاب ولا من نفسه ليلزم الدور والسلسل فلذا
لا يلزم الاختيار القيد اختيارا اخر كذلك قياس
الحاق الشاهد بالقياس يجوز عكسه في مسألة الروية
اذ العمل من حيث الوجود لا يتبدل في الشاهد والقياس
والعلة في مسئلتنا مطلقا اية سوا كانه الفاعل
المختار القديم والحادث كون الارادة لا تحتاج في
تعلقه لذاته الى محض اخر مطلقا اية لا من نفسه
ولا من الخارج لتجوز التكميلين بعلق الارادة بشي
من غير مرج وداع في الفاضل المختار والمطلق
يصرف الى الحال فيبطل ما يقال وان كان المرجح من نفسه
فينقل الكلام اليه الى اخر ما قالوه فلله در البركوي
ختمه الجواب البعيد من قريب فافاد وحقق فوفق
فاجاد في صورة الحل الى قوله فلا يرد والمخو ان ليس
عليه ايراد ثم اختيار القيد المعترضه بالعزم المعجم
كما قال البركوي لا يوجب في الخارج ولا ضرر في خروج
ما يقبل الوجود الخارج من الاستناد الى القدرة
عند المحققين من اهل السنة فهو من صفات
الاحوال للعبدا موجودة ولا معدومة كالانفاع
والاصدار وسائر الغاي الصادقة للعبدا وجود

فان قيل لا بد من ان يكون له دور ولا السلسل ولا
الاجاب انتهى وتوضيحه ما قاله ابن قاسم العبادي
في شرحه على ابي شجاع عند قوله في الخطبة انه على ما
يشاء قد ير كاشح لهذا المحل حيث قال ان القدرة
صفة توثر وقت الارادة وان نسبتها الى الضدين
والاوقاسوا وكما يمكن ان يقع بها هذا الضد
يمكن ان يقع بهاذلك وكما يمكن ان يقع قبله
وبعدده فلا بد تخصيصه بالوقوع دون ضده وهذا
الوقت دون غيره من محض تصفي ذلك اية لذاته حيث
لا يحتاج الى محض اخر غيره ويسلسل هو الارادة
ولا يلزم من تعلفها لذاتها اية عدم افتادها الى مرج
خارج كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان
تعلقها لذات الفاعل بمرج خارج فعلم ان تعلفها
لذاتها اية من غير واسطة ومن غير موجب على ان
الفاعل لا ياتي اختيار الفاعل اية **قوله** فبارك الله
في امره عرف نفسه وقد ر هذا الفاضل التحد
حيث دفع الدور والسلسل بقوله تعلفها لذاتها
ودفع الاجاب عن الفاعل كالمين محضتين اضافا
ولا املا فيهما وهذا لا ياتي كون الارادة محضه
بالعلم في كون تعلفها على وفق تعلق العلم الا في المكان
كما سبق في بحث ولا يفتقر الى محل ولا الى محض خصه
تعلقا او صفة من صفاته عز وجل لا يقال هذا في اختيار
الله تعالى وارادة فقط بدليل قنية المقام اذا لا

Copyright

University

في الخارج فلا يتعلق بها الخلق والاياد **والخامس**
ان استناد المكينات الخاصة الوجودية الى
قدرته وارادته تقا وعدم استناد الواجبات و
المستحيلات الذاتية محل اتفاق عند اهل السنة واما
النزاع في الواجبات العرضية الاعتبارية فقال بعضهم
هي داخلية كغيرها من الاعراض الوجودية تحت القدرة
وضمير الصانع **وقال** بعض المحققين كانه التوضيح هو
البدائع وسعد الدين في تفسير الفاتحة والبركوي
في الطريقة ونحو نحوهم هي مستحيلة الدخول تحت
القدرة وضمير الصانع افهمه **خاتمة التنبيه**
اعلم ما ذكرناه في هذا الكتاب فيما يتعلق بمبحث
المستحيل العرضي من ان ما استحال بالغير هو ما يقع
لتعلق علم الله وارادته بعدم وقوعه هو ما شاة
مع الاشاعة ولمج اصطلاحاتهم باصطلاحاتنا
والا فذهبا على ما متبع عليه المحققون من ان ما كاله
علامة الروم ابن الكمال الوزير في رسالة الجبر والقدرة
من ان علمه تقا وتقدر لا يخرجان احدهما عن
بالنظر الى انه عن حد الامكان وحيز القدرة اذ لا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وانتسابه وفي سلب القدرة ولا
خيار والامر ان لا يكون الله تقا فاعلا مختارا لكونه
عالما بفعاله وجودا وعدما لانه فلا يصح ان يكون
علمه تقا سلبيا مقتضيا للفعل وانتسابه وقد ائلف
على ذلك افضل المتأخرين مولانا محمد البرهوي

في الخارج فلا يتعلق بها الخلق والاياد
ان استناد المكينات الخاصة الوجودية الى
قدرته وارادته تقا وعدم استناد الواجبات و
المستحيلات الذاتية محل اتفاق عند اهل السنة واما
النزاع في الواجبات العرضية الاعتبارية فقال بعضهم
هي داخلية كغيرها من الاعراض الوجودية تحت القدرة
وضمير الصانع وقال بعض المحققين كانه التوضيح هو
البدائع وسعد الدين في تفسير الفاتحة والبركوي
في الطريقة ونحو نحوهم هي مستحيلة الدخول تحت
القدرة وضمير الصانع افهمه خاتمة التنبيه
اعلم ما ذكرناه في هذا الكتاب فيما يتعلق بمبحث
المستحيل العرضي من ان ما استحال بالغير هو ما يقع
لتعلق علم الله وارادته بعدم وقوعه هو ما شاة
مع الاشاعة ولمج اصطلاحاتهم باصطلاحاتنا
والا فذهبا على ما متبع عليه المحققون من ان ما كاله
علامة الروم ابن الكمال الوزير في رسالة الجبر والقدرة
من ان علمه تقا وتقدر لا يخرجان احدهما عن
بالنظر الى انه عن حد الامكان وحيز القدرة اذ لا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وانتسابه وفي سلب القدرة ولا
خيار والامر ان لا يكون الله تقا فاعلا مختارا لكونه
عالما بفعاله وجودا وعدما لانه فلا يصح ان يكون
علمه تقا سلبيا مقتضيا للفعل وانتسابه وقد ائلف
على ذلك افضل المتأخرين مولانا محمد البرهوي

في الخارج فلا يتعلق بها الخلق والاياد
ان استناد المكينات الخاصة الوجودية الى
قدرته وارادته تقا وعدم استناد الواجبات و
المستحيلات الذاتية محل اتفاق عند اهل السنة واما
النزاع في الواجبات العرضية الاعتبارية فقال بعضهم
هي داخلية كغيرها من الاعراض الوجودية تحت القدرة
وضمير الصانع وقال بعض المحققين كانه التوضيح هو
البدائع وسعد الدين في تفسير الفاتحة والبركوي
في الطريقة ونحو نحوهم هي مستحيلة الدخول تحت
القدرة وضمير الصانع افهمه خاتمة التنبيه
اعلم ما ذكرناه في هذا الكتاب فيما يتعلق بمبحث
المستحيل العرضي من ان ما استحال بالغير هو ما يقع
لتعلق علم الله وارادته بعدم وقوعه هو ما شاة
مع الاشاعة ولمج اصطلاحاتهم باصطلاحاتنا
والا فذهبا على ما متبع عليه المحققون من ان ما كاله
علامة الروم ابن الكمال الوزير في رسالة الجبر والقدرة
من ان علمه تقا وتقدر لا يخرجان احدهما عن
بالنظر الى انه عن حد الامكان وحيز القدرة اذ لا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وانتسابه وفي سلب القدرة ولا
خيار والامر ان لا يكون الله تقا فاعلا مختارا لكونه
عالما بفعاله وجودا وعدما لانه فلا يصح ان يكون
علمه تقا سلبيا مقتضيا للفعل وانتسابه وقد ائلف
على ذلك افضل المتأخرين مولانا محمد البرهوي

في الخارج فلا يتعلق بها الخلق والاياد
ان استناد المكينات الخاصة الوجودية الى
قدرته وارادته تقا وعدم استناد الواجبات و
المستحيلات الذاتية محل اتفاق عند اهل السنة واما
النزاع في الواجبات العرضية الاعتبارية فقال بعضهم
هي داخلية كغيرها من الاعراض الوجودية تحت القدرة
وضمير الصانع وقال بعض المحققين كانه التوضيح هو
البدائع وسعد الدين في تفسير الفاتحة والبركوي
في الطريقة ونحو نحوهم هي مستحيلة الدخول تحت
القدرة وضمير الصانع افهمه خاتمة التنبيه
اعلم ما ذكرناه في هذا الكتاب فيما يتعلق بمبحث
المستحيل العرضي من ان ما استحال بالغير هو ما يقع
لتعلق علم الله وارادته بعدم وقوعه هو ما شاة
مع الاشاعة ولمج اصطلاحاتهم باصطلاحاتنا
والا فذهبا على ما متبع عليه المحققون من ان ما كاله
علامة الروم ابن الكمال الوزير في رسالة الجبر والقدرة
من ان علمه تقا وتقدر لا يخرجان احدهما عن
بالنظر الى انه عن حد الامكان وحيز القدرة اذ لا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وانتسابه وفي سلب القدرة ولا
خيار والامر ان لا يكون الله تقا فاعلا مختارا لكونه
عالما بفعاله وجودا وعدما لانه فلا يصح ان يكون
علمه تقا سلبيا مقتضيا للفعل وانتسابه وقد ائلف
على ذلك افضل المتأخرين مولانا محمد البرهوي

في الخارج فلا يتعلق بها الخلق والاياد
ان استناد المكينات الخاصة الوجودية الى
قدرته وارادته تقا وعدم استناد الواجبات و
المستحيلات الذاتية محل اتفاق عند اهل السنة واما
النزاع في الواجبات العرضية الاعتبارية فقال بعضهم
هي داخلية كغيرها من الاعراض الوجودية تحت القدرة
وضمير الصانع وقال بعض المحققين كانه التوضيح هو
البدائع وسعد الدين في تفسير الفاتحة والبركوي
في الطريقة ونحو نحوهم هي مستحيلة الدخول تحت
القدرة وضمير الصانع افهمه خاتمة التنبيه
اعلم ما ذكرناه في هذا الكتاب فيما يتعلق بمبحث
المستحيل العرضي من ان ما استحال بالغير هو ما يقع
لتعلق علم الله وارادته بعدم وقوعه هو ما شاة
مع الاشاعة ولمج اصطلاحاتهم باصطلاحاتنا
والا فذهبا على ما متبع عليه المحققون من ان ما كاله
علامة الروم ابن الكمال الوزير في رسالة الجبر والقدرة
من ان علمه تقا وتقدر لا يخرجان احدهما عن
بالنظر الى انه عن حد الامكان وحيز القدرة اذ لا مدخل
للعلم في وجوب الفعل وانتسابه وفي سلب القدرة ولا
خيار والامر ان لا يكون الله تقا فاعلا مختارا لكونه
عالما بفعاله وجودا وعدما لانه فلا يصح ان يكون
علمه تقا سلبيا مقتضيا للفعل وانتسابه وقد ائلف
على ذلك افضل المتأخرين مولانا محمد البرهوي

صاحب الطريقة ومن جملة من وافقهما من المحققين
العلامة ابن ابي شريف في شرح المسيرة عند ذكر
اقسام المستحيل وتعاريفها حيث **قال** المستحيل
ثلاثة اقسام مستحيل لذاته وهو المحال عقلا لجميع
المتيسرين والنفيسين ومستحيل عادة لا عقلا كالظهور
من الانسان ومستحيل عرضي وهو ما امتنع وقوعه لتعلق
ارادة الله بعدم وقوعه فلم يأخذ في تعريفه المستحيل
العرضي تعلق علم الله بعدم وقوعه حيث لا يصلح تعلفه
ان يكون سببا لكونه تابعا للمعلوم **وقال** ابن الكمال في
رسالة المذكورة ويتبع لك ذلك من قول الفهم
في بحث الطلاق حيث قالوا لا يقع الطلاق باث طالق
في مشيئة الله ويصح بانث طالق في علم الله لاذ العلم
تابع للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا تبعا فلا يمكن
تعلق وقوعه بشئ تعلمه لان المتبوع لا يكون تابعا لاجل
المشيئة ايضا لارادة فاذها متبوعة ووقوع الكائنات
تابعة لها ليس الا وهذا هو السر في كون التعلق بالمشيئة
اي بالارادة متعارفا دون التعلق بالعلم وفيه رد على
ما سبق لبعض الافهام كصاحب التوضيح وذلك لان
مشيئة الله تقا اي ارادته متعلقة ببعض الممكنات
اي الموصوف بالامكان الخاص دون بعض الموصوف
بالامكان العام فاما علمه تقا فتعلق بجميع الممكنات
والمشتمل اليها كلامه ان لا يدخل ولا تأثير لما ذكره
في العرف المذكور اذ في عرف الفهم لان ذلك من لوازم

صاحب الطريقة ومن جملة من وافقهما من المحققين
العلامة ابن ابي شريف في شرح المسيرة عند ذكر
اقسام المستحيل وتعاريفها حيث قال المستحيل
ثلاثة اقسام مستحيل لذاته وهو المحال عقلا لجميع
المتيسرين والنفيسين ومستحيل عادة لا عقلا كالظهور
من الانسان ومستحيل عرضي وهو ما امتنع وقوعه لتعلق
ارادة الله بعدم وقوعه فلم يأخذ في تعريفه المستحيل
العرضي تعلق علم الله بعدم وقوعه حيث لا يصلح تعلفه
ان يكون سببا لكونه تابعا للمعلوم وقال ابن الكمال في
رسالة المذكورة ويتبع لك ذلك من قول الفهم
في بحث الطلاق حيث قالوا لا يقع الطلاق باث طالق
في مشيئة الله ويصح بانث طالق في علم الله لاذ العلم
تابع للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا تبعا فلا يمكن
تعلق وقوعه بشئ تعلمه لان المتبوع لا يكون تابعا لاجل
المشيئة ايضا لارادة فاذها متبوعة ووقوع الكائنات
تابعة لها ليس الا وهذا هو السر في كون التعلق بالمشيئة
اي بالارادة متعارفا دون التعلق بالعلم وفيه رد على
ما سبق لبعض الافهام كصاحب التوضيح وذلك لان
مشيئة الله تقا اي ارادته متعلقة ببعض الممكنات
اي الموصوف بالامكان الخاص دون بعض الموصوف
بالامكان العام فاما علمه تقا فتعلق بجميع الممكنات
والمشتمل اليها كلامه ان لا يدخل ولا تأثير لما ذكره
في العرف المذكور اذ في عرف الفهم لان ذلك من لوازم

Handwritten marginal notes in Arabic script at the top of the right page.

عرف اهل التوحيد والعقائد وبالحكمة الثابت عندنا
ان ما علم الله عدم وقوعه لا يقع البتة لكن كون ذلك
بسبب علمه وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يدل
على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعروف
وهذان التابيع ان لا يؤثر في المتبوع لا يجابا ولا منعاً
ولا ينكسر امر الاصله والتبعية ويزيدك وضوحاً
ان ما علم الله عدم وقوعه كما يمان الى جهل مثلاً الذي
هو المستحيل الغرضي لا يخرج عن الامكان الذاتي لا متعلق
الانفلا عن الامكان الذاتي الى الامتلاء الذاتي فلو
يكن الممان بعد ما علم الله تعالى وقد قوته على الكفر
مقدور له للزم المحذور المذكور قطعاً **فان قلت**
اليس يلزم من استحالة انفلا علمه تعالى جهلاً امتناع
وجود ما علم عدمه **قلت** لان موجب تلك الاستحالة
هو ان لا يقع ما علم الله عدم وقوعه لان لا يمكن
ذلك **فان قلت** ليسه الاستحالة ولو بالغير ما نفع عن
كون الممكن لذاته مقدوراً للبعد **قلت** لا كيف وما
مقدور الا وهو متبع بالغير قبل تعلق قدته تعالى ضرورة
ان كل واقع وجود كان او عدم لا يقع الا بعد ما وجب
اي لزوم بالارادة ونفلا ذلك الوجوب السابق ويلزم
امتناع الطرف الاخر **والحاصل** لو لم يكن الممكن الذاتي مقدوراً
للمكلف لما حصل التكليف ثمرة وقد اوضحنا وجه الرد
على الامام البصائر والامام القاسم في قليل النفي المذكور في
تفسير قوله **قل** لنرفعكم القرآن افرتم من الموت والقتل

Extensive handwritten marginal notes in Arabic script on the right side of the right page.

Handwritten marginal notes in Arabic script at the top of the left page.

حيث قال فانه لا بد لكل شخص من حقائقها وقيل
في وقت معين يسوقه الفضا وجرى العلم انتهى
حيث قلنا لا بد لكل من حقائقها في وقت معين لا
يسوقه الفضا لا بد تابع للقطعي وانما قلنا انه تابع
للقضي لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعروف
وهو المقضي بل لانه يقتضي لترتيب الاسباب وتبليها
بحسب العادة على مقتضى الحكمة انتهى والذي
ظهر من هذا السياق ان عدم دخول بعض المستحيل
الغرضي من الممكنات الذاتية نحو ايمان الى جهل
تحت القدرة والقسم مع كونه من العراض الوجودية
هو من قبيل امتناع الشيء لغيره **واما عدم دخول الامر**
الاعتبارية باسرها من قبيل امتناع الشيء بنفسه
فكما في المستحالات الذاتية متحقق الامتناع بنفسه
من دخول تحت القدرة فكذا يظهر ان من المستحالات الغرضية
قسم تحقوله الامتناع بنفسه من دخوله تحت القدرة
على تعلق القدرة والارادة للعدو ما الممكنة
سأل عدمها صلوحي فكيف بالمنوع وجوده اي
بالعدوم المتنع وجوده في الخارج ابدأ فلا تعلق
القدرة بخبره ولا بالصلوحي **قال الشارح** الشيخ محمد الخا
عند قول المتن ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات
المعا وهي القدرة الخ وعندنا فيها الشارح الغير واني
بقوله وهي صفة يتاخر بها اتحاد كل ممكن **فان قلت**
هذا التعريف شكل من ثلاثة اوجه الاول ان مقتضى

Extensive handwritten marginal notes in Arabic script on the left side of the left page.

Handwritten marginal notes in Arabic script at the bottom of the right page.

Handwritten marginal notes in Arabic script at the bottom of the left page.

فان قيل لا بد من وجود كل ممكن في ذلك غير
مصحح ان لا يدخل في الوجود من الممكن لا يتغير
فان الثاني فيه انه **قول** واذا لم يدخل تحت
الوجود لا يدخل تحت القدرة وضع الصانع بقدر
ذلك ان سوا الواجب والمستحيل الذي اما ان يكون
عينا او عرضا **والجواب** اما ان يكون وجوديا واعتباريا
فالعين والعرض بسمية تحت عموم القدرة عند طائفة
من العلماء حيث ان ماعدا الواجب والمستحيل الذي
الممكن المراد في الجواب وما استحال من الممكن فلما
وقال الاخرون وهم المحققون منهم الغرض لا اعتباري ليس
من قبيل الممكن بل من قبيل المتعدي فيكون ذلك
المستحيل الذي لا عرضي لان امتناعه ليس له ارضي بل
ان نفسه على عدم قبول الوجود الخارجي على اصله
لا يقبل الوجود الخارجي بالاصالة لا يتعلق به خلق
واجاد فلا يكون داخل تحت القدرة والضعف ولعل غير
المحققين يقولون هذا القسم ايضا من المستحيل العرضي
بالنظر الى عدم دخوله تحت القدرة كالا عرض الوحدانية
التي استحال وقوعها يتعلق علم الله تعالى وارادته بعدم
وقوعها كايان في جهل واجيب وفرعون على
الصحيح يعبر كما استحالة هذه الما رضى تعالى عليه
وارادته تعالى بعدم وقوعها لعدم امكانها الذي
بالنظر الى انفسها قلنا الامور الاعتبارية التي
استحالتها كذلك لتعلق علمه تعالى وارادته بها بان لا

فان قيل لا بد من وجود كل ممكن في ذلك غير
مصحح ان لا يدخل في الوجود من الممكن لا يتغير
فان الثاني فيه انه **قول** واذا لم يدخل تحت
الوجود لا يدخل تحت القدرة وضع الصانع بقدر
ذلك ان سوا الواجب والمستحيل الذي اما ان يكون
عينا او عرضا **والجواب** اما ان يكون وجوديا واعتباريا
فالعين والعرض بسمية تحت عموم القدرة عند طائفة
من العلماء حيث ان ماعدا الواجب والمستحيل الذي
الممكن المراد في الجواب وما استحال من الممكن فلما
وقال الاخرون وهم المحققون منهم الغرض لا اعتباري ليس
من قبيل الممكن بل من قبيل المتعدي فيكون ذلك
المستحيل الذي لا عرضي لان امتناعه ليس له ارضي بل
ان نفسه على عدم قبول الوجود الخارجي على اصله
لا يقبل الوجود الخارجي بالاصالة لا يتعلق به خلق
واجاد فلا يكون داخل تحت القدرة والضعف ولعل غير
المحققين يقولون هذا القسم ايضا من المستحيل العرضي
بالنظر الى عدم دخوله تحت القدرة كالا عرض الوحدانية
التي استحال وقوعها يتعلق علم الله تعالى وارادته بعدم
وقوعها كايان في جهل واجيب وفرعون على
الصحيح يعبر كما استحالة هذه الما رضى تعالى عليه
وارادته تعالى بعدم وقوعها لعدم امكانها الذي
بالنظر الى انفسها قلنا الامور الاعتبارية التي
استحالتها كذلك لتعلق علمه تعالى وارادته بها بان لا

فان قيل لا بد من وجود كل ممكن في ذلك غير
مصحح ان لا يدخل في الوجود من الممكن لا يتغير
فان الثاني فيه انه **قول** واذا لم يدخل تحت
الوجود لا يدخل تحت القدرة وضع الصانع بقدر
ذلك ان سوا الواجب والمستحيل الذي اما ان يكون
عينا او عرضا **والجواب** اما ان يكون وجوديا واعتباريا
فالعين والعرض بسمية تحت عموم القدرة عند طائفة
من العلماء حيث ان ماعدا الواجب والمستحيل الذي
الممكن المراد في الجواب وما استحال من الممكن فلما
وقال الاخرون وهم المحققون منهم الغرض لا اعتباري ليس
من قبيل الممكن بل من قبيل المتعدي فيكون ذلك
المستحيل الذي لا عرضي لان امتناعه ليس له ارضي بل
ان نفسه على عدم قبول الوجود الخارجي على اصله
لا يقبل الوجود الخارجي بالاصالة لا يتعلق به خلق
واجاد فلا يكون داخل تحت القدرة والضعف ولعل غير
المحققين يقولون هذا القسم ايضا من المستحيل العرضي
بالنظر الى عدم دخوله تحت القدرة كالا عرض الوحدانية
التي استحال وقوعها يتعلق علم الله تعالى وارادته بعدم
وقوعها كايان في جهل واجيب وفرعون على
الصحيح يعبر كما استحالة هذه الما رضى تعالى عليه
وارادته تعالى بعدم وقوعها لعدم امكانها الذي
بالنظر الى انفسها قلنا الامور الاعتبارية التي
استحالتها كذلك لتعلق علمه تعالى وارادته بها بان لا

فان قيل لا بد من وجود كل ممكن في ذلك غير
مصحح ان لا يدخل في الوجود من الممكن لا يتغير
فان الثاني فيه انه **قول** واذا لم يدخل تحت
الوجود لا يدخل تحت القدرة وضع الصانع بقدر
ذلك ان سوا الواجب والمستحيل الذي اما ان يكون
عينا او عرضا **والجواب** اما ان يكون وجوديا واعتباريا
فالعين والعرض بسمية تحت عموم القدرة عند طائفة
من العلماء حيث ان ماعدا الواجب والمستحيل الذي
الممكن المراد في الجواب وما استحال من الممكن فلما
وقال الاخرون وهم المحققون منهم الغرض لا اعتباري ليس
من قبيل الممكن بل من قبيل المتعدي فيكون ذلك
المستحيل الذي لا عرضي لان امتناعه ليس له ارضي بل
ان نفسه على عدم قبول الوجود الخارجي على اصله
لا يقبل الوجود الخارجي بالاصالة لا يتعلق به خلق
واجاد فلا يكون داخل تحت القدرة والضعف ولعل غير
المحققين يقولون هذا القسم ايضا من المستحيل العرضي
بالنظر الى عدم دخوله تحت القدرة كالا عرض الوحدانية
التي استحال وقوعها يتعلق علم الله تعالى وارادته بعدم
وقوعها كايان في جهل واجيب وفرعون على
الصحيح يعبر كما استحالة هذه الما رضى تعالى عليه
وارادته تعالى بعدم وقوعها لعدم امكانها الذي
بالنظر الى انفسها قلنا الامور الاعتبارية التي
استحالتها كذلك لتعلق علمه تعالى وارادته بها بان لا

فان قيل لا بد من وجود كل ممكن في ذلك غير
مصحح ان لا يدخل في الوجود من الممكن لا يتغير
فان الثاني فيه انه **قول** واذا لم يدخل تحت
الوجود لا يدخل تحت القدرة وضع الصانع بقدر
ذلك ان سوا الواجب والمستحيل الذي اما ان يكون
عينا او عرضا **والجواب** اما ان يكون وجوديا واعتباريا
فالعين والعرض بسمية تحت عموم القدرة عند طائفة
من العلماء حيث ان ماعدا الواجب والمستحيل الذي
الممكن المراد في الجواب وما استحال من الممكن فلما
وقال الاخرون وهم المحققون منهم الغرض لا اعتباري ليس
من قبيل الممكن بل من قبيل المتعدي فيكون ذلك
المستحيل الذي لا عرضي لان امتناعه ليس له ارضي بل
ان نفسه على عدم قبول الوجود الخارجي على اصله
لا يقبل الوجود الخارجي بالاصالة لا يتعلق به خلق
واجاد فلا يكون داخل تحت القدرة والضعف ولعل غير
المحققين يقولون هذا القسم ايضا من المستحيل العرضي
بالنظر الى عدم دخوله تحت القدرة كالا عرض الوحدانية
التي استحال وقوعها يتعلق علم الله تعالى وارادته بعدم
وقوعها كايان في جهل واجيب وفرعون على
الصحيح يعبر كما استحالة هذه الما رضى تعالى عليه
وارادته تعالى بعدم وقوعها لعدم امكانها الذي
بالنظر الى انفسها قلنا الامور الاعتبارية التي
استحالتها كذلك لتعلق علمه تعالى وارادته بها بان لا

توجد بالوجود الخارجي سواء سميها ممكنا او متعديا
والفرق واضح بين الممكن الذي في عالم الامكان
وبين المتعدي الذي في عالم الامتناع **والجواب** اما
بأن القدرة صالحة للتعلق بما لا يدخل في
الوجود من الممكنات لا يصلح جوابا بالامتناع وما
الممكنة **والجواب** اما الامتناع فلا ان لو كانت القدرة صالحة
التعلق بها لصلح التخيير وهذه مما لا يخبر وادراك المراد
من الصلاحى هو الصالح للتخيير ومتعلقة بفتح اللام
وهو المكون بفتح الواو والتشديد متعدي لا يقبل التعلق
راسا ولا ولا اخر فلا صلاح اذا لا يتخير لان امتناعا
التعلق المحصور بفتح اللام يستلزم امتناعا للتعلق
المحصور بفتح النون بفتح اللام لان يتعلق بالقدرة
الممكنة باسرها قبل تخيير القدرة ايها فاذا
تعلق بالتخيير تخير المقدور بها على انه لا يلزم من امتناع
التعلق بالاراضى كان التعلق اعرض ان يكون بالابرار
بطلان تقييم تأثير قدرته في هذا القسم ايضا ان
كان التأثير عام من جهة الصحيح لا من جهة الابرار و
بهذا علمتان التعلق التخييري للقدرة عند تحقق
المازضية تصحيح وجود المقدور لا الخلق كما هو في
الاشاعة وبعضها ولا يقع مذهب بعض مذهب
اخر ولا يزال من يخصص تأثير قدرته تعالى بالابرار
دون غيره ونحن لا نخصص ولا نعمد الى لا نخصص
التأثير بالابرار ولا نعمد بالممكنات من جهة ما قيل

به الخصم بل من جهة اخرى كما مر حيث لا يساها الترتيب
الخصم ومن غايته ان يقيم التام من جهة الاراد فليد
الرفان فليحبه اسكال ابن اعلان الشارح على المصنف
في الطريقة سيما لا يعارض مذهب بمذهب وهذا الحققة
ليس تخصيصا للعموم الدالة على ان الله تعالى لا يخلو
شيء لان المعدوم ليس بشيء عندنا فلا تخصيص لا يقد
الشمول ولا شهول اذ لو شملت القدرة والارادة الا
الاعتبارية وهما صفتان اثبتوا من لازم الوجود بعد
الانزوي لا توجد في الخارج ابدال الزوم اجتماع الوجوه
والا وجود وهذا خلف فلا تخصيص ولا ابطال
للتعميم فانت ترى قد حصل الاشكال ورفع الابطال
والدور والتسلسل مطلقا فان قيل جعل اختيار
القدرة وارادته الجزئية من صفات احواله التي هي
واسطة بين المعدوم والضروري والموجود والضروري
بقيية اخواتها من العلم والقدرة والكلام التي
من المبدأ الوجودية المحضة ترجيح بلا مرجح وانبات
امر من غير موجب ومقتضيه فاما ان تجعل كلها
اعتبارية او كلها وجودية اطرد الباب **قلت**
كون رفع الجبر اصلا لا يحتاج من جانب العبد الى
جعل ارادته فقط من الامور الاعتبارية لا الى جعلها
ترجع ظاهر لغير العبد والمخابر ولكون الوجود الذي
جعل اختيار العبد وعزمه امر اعتباري يادون غيره
من صفاته لا لضرورة تنقذ بقدرها فاصلا من

الترجيح

الترجيح بلا مرجح كما مر عند المتكلمين في الفاعل المختار
مطلقا خلا للقدرة سقده وهذا بالظن لبعض المتكلمين
الذين لم يرضوا بالجبر الوسيط الذي قال به الاشعري
قلت على مذهب الفايدين في الصفات المذكورة للعبد
كلها وجودية محضة خادفة **فان قلت** اذا كان ارادة العبد
من صفات احواله المعنوية لم لا يجوز ان يدخل تحت القدرة
والاجاد كصفاته المعنوية **قلت** قال الشريف كذا شرح
الارشاد ما مضى اختلف العلماء في اذ اخلق الله ذات
الجبر علما وازم من ذلك كونه عالما هل الفاعل صنع
المعنى والحال اللازم او فعل المعنى فقط والمعنى هو
الذي يقتضي ثبوت الحال اي هل الصانع خلق العلم والعلم
اقتضى العالمية **منها** قد ذهب بعضهم الى ان المعنى
والحال مفدوران لله تعالى واستدلوا على ذلك بان
فالوافد فام الدليل على عموم قدرته تعالى وارادته
والقول بان المعنى يوجب حكما او يقتضيه يؤي الى
ابطال التعميم فبطل القول به ومن المتكلمين من قال
الصانع يفعل المعنى والمعنى يقتضي الحال انتهى **قلت**
والقول بان الصانع يفعل المعنى والمعنى يقتضي الحال
هو تحقيق انما لم يجاز تكون الشيء وانتشائه بغير
جعل جاعل في الاعتبار لان الشيء لا يتوقف لجعل
الفاعل الا بحسب الوجود الخارجي ولذا قالوا انما
هناك غير محمولة ولا ضرورية ذلك لان العالم
موجود في الخارج وكل موجود في الخارج يحتاج في

قال المتكلمين في الفاعل المختار
الذين لم يرضوا بالجبر الوسيط الذي قال به الاشعري
قلت على مذهب الفايدين في الصفات المذكورة للعبد
كلها وجودية محضة خادفة فان قلت اذا كان ارادة العبد
من صفات احواله المعنوية لم لا يجوز ان يدخل تحت القدرة
والاجاد كصفاته المعنوية قلت قال الشريف كذا شرح
الارشاد ما مضى اختلف العلماء في اذ اخلق الله ذات
الجبر علما وازم من ذلك كونه عالما هل الفاعل صنع
المعنى والحال اللازم او فعل المعنى فقط والمعنى هو
الذي يقتضي ثبوت الحال اي هل الصانع خلق العلم والعلم
اقتضى العالمية منها قد ذهب بعضهم الى ان المعنى
والحال مفدوران لله تعالى واستدلوا على ذلك بان
فالوافد فام الدليل على عموم قدرته تعالى وارادته
والقول بان المعنى يوجب حكما او يقتضيه يؤي الى
ابطال التعميم فبطل القول به ومن المتكلمين من قال
الصانع يفعل المعنى والمعنى يقتضي الحال انتهى قلت
والقول بان الصانع يفعل المعنى والمعنى يقتضي الحال
هو تحقيق انما لم يجاز تكون الشيء وانتشائه بغير
جعل جاعل في الاعتبار لان الشيء لا يتوقف لجعل
الفاعل الا بحسب الوجود الخارجي ولذا قالوا انما
هناك غير محمولة ولا ضرورية ذلك لان العالم
موجود في الخارج وكل موجود في الخارج يحتاج في

فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده

وجوده الى صنع صانع لقدره وانه بنفسه يخلق
مذهب الدهر **واما** الاعتباريات فما لا وجود
لها في الخارج واذا كان كذلك انتفى عنها القيا
عليه ومن هنا جاز تكون العالمية وانتشارها بلا
عمل ومدخل من الغير و**قول بعض** المحققين من
المستكلمين ان الصانع يفعل المعنى اي صفات
ذلك الجوهر **واما** صفة احواله المعنوية فمقتضية
التيها وليس المراد من الاقتضا التكون والضع لان
المعنى لا يكون ايلا يضع مفهوم اخر للمعنى ان
المعنى يصير موديا او مفضيا الى ان ينشأ ويتكون
بسببه فثني اخر كالعالمية بسبب العلم فالعالمية
ليست داخله تحت صنع صانع المعنى على التحقيق ولا
تحت صنع المعنى بالاتفاق لا يقال ان التولدات
ايضا تنسب عن غيرهما فلم كانت داخله تحت اليج
ولم تكن صفة الحال كذلك **لانا نقول** المتولدات
كلها امور وجودية فيعلق بها اليجاد ضرورة
بخلاف النشاة الاعتبارية ففهمه **واقول** الانتاج
بالابطال غير صادق اذا الاعتباريات من المستفاد
الوجود والقدرة والارادة انما يتعلقان بالقدرة
الممكن الوجود فكيف عدم تعلفهما بما لا يدخل
تحت الوجود يكون ابطالا لعدم تعلق القدرة و**لانا**
قال الفاضل الحلي على النونية للفاضل خبلا
عند قول الماتر ان الله خالق افعال العباد وما يظن

فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده

فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده
فإنه لا يخلو من وجوده

تولده مانقته فان ما علم الله تعالى وجوده و**لانا**
فهو واجب الصدور وما علم الله عدمه اي مع عدم
الارادة فمتنع الصدور والالجاز الانقلاب ولا
قدرة على الواجب والمنع اي لا تسلط لهما شي **واما**
قول السويدي وشارحه القرواني ومن نحوهم انه
قول الماتر **هذا ان قدرنا ان شيئا من الكائنات يؤثر بطبيع**
اي قوته التي اقضته ذاته نعم والامر كذلك ولكن لم
تقل **واما** قوله **واما ان قدرنا ان قوة مؤثرة** **ودعها**
اي جعلها الله فيه كما زعمه بعض الجهلة ولا خلاف
في كونهم ومنهم من يزعم انها مؤثرة بقوة خلقها الله تعالى
فيها ولو زعمها انها لم تؤثر وتبعها كثير من المؤمنين
وفي كونهم بذلك خلاف الى قوله لانه يصير مؤثرا غير قول
مستقر في الجادة بعض الافعال الى الواسطة يتوقف
عليها التأثير وهي قوة خلقها الله تعالى في الاسباب العادية
لتؤثر بها لما عرفت من وجوب استغناء **واقول** ولا قبل
رد الكودي عليهم بالادلة الواضحة اما كونه يتأستغيا
فصل **واما** كونه محتاجا الى واسطة فنكرو ولا يلزم ذلك
لا في الصورة الاولى ولا في الثانية الاعلى مدعي استغناء
ثم قال القرواني فان الطبيعيين مع اتفاقهم على نسبة
التاثير فيهم من زعم ان النار مثلا مؤثرة في الاخرق
بطبيعتها ولا خلاف في كونهم لان اعتقاد الطبيعيين
ان صانع العالم في الطبيائع الاربعة **واما قول** اهل
السنة ان صفة الاخرق طبيعة الباراي قوته خاصة

عليه

للسار لكن لا تؤثر الا ان اشأ الله لكيفية ما شأ الله
 كان وما لم يشأ لم يكن لا استقلال كما يزعم بعضهم
 حتى يلزم الكفر وان القول من ان يكون المراد بالطبيعة
 اي الخاصة المودوعة في الاسباب بخلاف الله تعالى
 لا استقلال وان من يكون المراد بان صانع العلم هي
 الطبايع الاربعة مع لزوم الكفر صريحا كما زعم
 الخالق الباري تعالى مع قولنا لا خالق غيره **واقول**
 سرد كلام اهل السنة جنوا الكلام الطبايعين
 من حيث نسبة التأثير من الحاقة ليس لان كان
 تعصبا او ذمولا على او خلط بين الصانع بمعنى طيبة
 الشيء التي هي الخاصة الموضوعه فيه **قال الشيخ**
 ابراهيم الكروبي مدبر الحرم النبوي رده عليهم
 في مستدرك السداد ما مضى **واما قوله** اي السنوي
 مرجحة الله تعالى ان من قال ان الاسباب تؤثر بقوة
 او دعها الله فيها فهو فاسق متبدع وفي كفره قولان
 انتهى ان اراد التأثير بالاستقلال كما هو قول المعتزلة
 فقد نفل الخلاق في كفر المعتزلة والاصح كافي الاعلام
 بفواجم الاسلام للشيخ ابن حجر الهيتمي عدم التكفير
 لكنه خلاف ما دل عليه الكتاب والسنة واجماع
 السلف من نفي الاستقلال لكيفية لا خالق الا الله لا
 شك في كونه بدعة وقولا باطلا وان اراد التأثير
 مطلنا جهة التأثير باذن الله وتمكينه وعونه من غير
 استقلال لما اقتضته الحكمة مع النفي عنها هذا

كأري

كأري مصادم لمضوض الكتاب والسنة فان القول
 بان التأثير باذن الله تعالى لا بالاستقلال قد بين
 انه لا ينافي توحيد الافعال وان الله خالق كل شيء
 وبين ان فعل الحق بالاسباب انما هو رعاية للحكمة
 بخودة ورحمة لا للافتقار اليها فلا ينافي في الحق
 تعالى بل هو قول مثبت للتوحيد والحكمة اذ فيه اثبات
 الكسب بالتأثير باذن من غير احتياج الى تخصيص
 القوم الدالة على ان الله خالق كل شيء فهو قول جامع
 بين الشريعة والحقيقة جمعا صحيحا يشهد بصحة العقل
 الصحيح والعقل السليم بين اراض الشبهات المورودة في
 صورة الأدلة والبراهين فلا وجه لتبديع قائله
 فضلا عن التكفير بل قائله هو الحق بان يكون المتبع
 للسنة في هذا ابتعا كاملا فانه المنهج القويم بين
 طرفي افراط وتفریط كما بين ذلك لكل ذي طالع
 للنفاذ من المعتضين بالقول بنفي التأثير باذن الله تعالى
 قول مخالف للكتاب والسنة واجماع السلف والعقل
 السليم فهو قول مردود غير مقبول وبالله التوفيق في
 نيل كل ما مول **ثم قول** السنوسي رحمه الله وما نقل
 عن امام الحرمين من ان القدرة الحادثة تؤثر في الا
 فعال لكن لا على سبيل الاستقلال بل على اقدار قدر
 الله تعالى فهو قول مرغوب عنه لا يصح القول به ولا
 تقليده في ذلك لفساده قطعاً وعدم جريه على السنة
 عقلاً ونقلاً لان القدرة الحادثة على مقتضى هذا

القول **اما ان يكون** من صفة نفسها ايجاد الفعل الذي
 يتكلم به ولا فان كان الاول لزم عنه تعلفها بالفعل
 اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في الفعل وكان
 الموجود هو الله تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل
 وفوضت ان الله تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرته
 وكلا الامر من محال ولا يدفع محذور ما لزم من الفخر و
 العقلية في الثاني **قوله** ان تأثيرها انما هو على وفق
 ارادة تعالى لان التأثير اذا قدر بان الله صفة
 نفسية للقدرة الحادثة لم يكن ان يتوقف تواترها
 على شئ اصلا وان كان التاثير هو ان التأثير ليس بصفة
 نفسية للقدرة الحادثة لزم ان يتقرر اليمين فيقوم
 بها ويوجب لها التاثير ونقل حينئذ الكلام الى
 ذلك المعنى الذي اوجب لها التاثير هل ذلك ايضا
 من صفة نفسية او لمعني فامره ويلزم التسلسل اقيام
 المعنى بالمعنى انتهى **قول** وبالله التوفيق كلام الامام
 فيه التصريح بان القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها
 وان فعل العبد بتقدير الله مراد له **وصاصله** ان قدر
 العبد تؤثر فيما تعلقت به مشيئة اذا شاء الله تعالى
 الاستقلال وفيه التصريح بان المعتزلة قائلون بالحق
 بانقراض العبد بخلق فعله وان فعله ليس بتقدير الله
 وان العبد اذا عصي بترك ما مورا وفعل ما
 فعدا بخلق فعله والله لا يريد ذلك فقدم
 ليشاء الله ما لا يكون من المأمور ويكون ما لا يشاء

من المأمور

من المأمور هذا فرق واضح مظهر لكون قول الامام
 جارا على السنة بخلاف قول المعتزلة فان قولهم
 مضاد لمقتضى قوة الايمان وتصروا تشاؤنا لا
 ان يشاء الله **وقول الامام** موافق لذلك فان القدرة
 عرفوها بانها صفة تؤثر وفق الارادة فقد لمعت
 قدرة العبد تؤثر وفق ارادته وان لم يشاء الله هذا
 باطل وعند الامام قدرة العبد تؤثر وفق ارادته
 اذا شاء الله ذلك والا فلا تأثير لها اصلا وهذا
 وهذا موافق للكتاب والسنة واجماع السلف
 وكان من انكر عليه لم يميز بين قوله وقول المعتزلة
 اذ بعد التميز بالفرق الذي ذكره الامام يظهر لكل
 متأمل غير مستقر على التقليد ان قول الامام جاد
 على قواعد السنة وان قول المعتزلة مخالف لها
واما ما اوردوه المتوسى عليه من ان القدرة الحادثة
 دنة اما ان تكون من صفة نفسها ايجاد الفعل
 الذي تتعلق به او لا **الجواب** ان يقول ان اردتم بها
 من صفة نفسها ايجاد الفعل انها تؤثر على غير وفق
 ارادة العبد التابعة لارادة الله تعالى ان اردتم
 انها تؤثر على وفق ارادة العبد وافقت ارادة الحق
 تعالى ولا فيختار انها ليست من صفة نفسها ايجاد
 الفعل كذلك وقولكم فيلزم حينئذ ان تقتقد
 الحق فيقوم بها ويوجب لها التاثير الخ قلنا
 لا يلزم ذلك لانها عندنا صفة تؤثر وفق ارادة

فلا يحتاج الا الى تعلق ارادة العبد بالتابعة لارادة
 الله تعالى بالفعل وتعلق الارادة بالفعل نسبة بين
 الارادة والفعل المندرج ولا يقع قائم بالقدرة
 فلا تسلسل ولا قيام للمعنى بالمعنى وان ارتتم بها
 من صفة نفسها ان تؤثر في اتحاد الفعل الذي تعلقت
 به مشيئة التابعة لمشيئة الله تعالى فمختاراتها
 كذلك وقولكم يلزم سلب صفتها النفسية ان لم
 تؤثر وكان الوجود هو الله او غلبتها القدرية تعالى
 ان اثرت واراد الله تعالى ان يوجد به قدرته وكلا
 الامرين محال قلنا لا يلزم شي من الحالتين لان الفعل
 الذي تعلقت به مشيئة العبد ان تعلقت به مشيئة
 الخالق ايضا فلا يمكن ان لا تؤثر لان الفرض ان
 القدرة صفة تؤثر على وفي مشيئة العبد التابعة
 لمشيئة الله تعالى فلا يتخلف تأثيرها عن تعلق المشيئة
 الالهية فلا يلزم سلب الصفة النفسية ولا غلبتها
 لقدرة الله تعالى لان الله لا يوجد الا ما شاء بلا
 واسطة وبواسطة حكمه مع الفناء عنها والفرض
 ان الله تعالى قد شاء عند ذلك ان يقع ذلك الفعل
 بواسطة قدرة العبد فلا بد من وقوعه بقدرة العبد
 بمشيئة الله فلم يقع الا ما شاء الله تعالى ان يقع الا
 بواسطة قدرة العبد التي هي من انوار قدرته الحكمة
 مع الفنى عند ذلك فاما الله كان بواسطة او بلا
 واسطة وما لم يشأ لم يكن فلا غلبة ولا سلب للصفة

النفسية

النفسية وان كان الفعل الذي تعلقت بمشيئة
 العبد لم يتعلق بمشيئة الخالق فلا يمكن ان تؤثر
 قدرة العبد فيه اصلا او لا تؤثر على وفي مشيئته
 الا اذا كانت تابعة لمشيئة الله فاذا انفردت
 فلا تأثير اذ ما شاء الله كما وما لم يشأ لم يكن فلا يصح
 العلية الاعلى فرض ان تتعلق به مشيئة الخالق تعالى
 بغير ما يتعلق به مشيئة العبد والحق لا يقول
 بتأثير قدرة العبد فيما لم يتعلق به مشيئة الحق
 لتبريجه بان فعل العبد بقدر مراد الله تعالى
 فعند اختلاف الارادتين لا يجاد لقدرة العبد
 فلا غلبة لها **والخاصة** ان ما اوردته الشبهة
 من المحذور لا يلزم شي منها الا على طريق الاستغناء
 واختلاف تعلق الارادتين كما هو مذهب المعتزلة
 القائلين بان الله يشاء ما يكون ويكون ما لا يشاء
 واما على تقدير عدم الاستقلال واتفاق المشيئتين
 فلا لزوم لشي منهما اصلا كما ترى والحمد لله الذي
 له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما
 تحت الثرى **قال الشيخ** ابراهيم الكردي في مسألة
 خلق افعال العباد **الكتاب الرابع** المكسوب للعبدية
 هو مخلوق لله بالعبد كمن يستعين بمخلوقين فان الله
 خالقهم وخالق اعمالهم مع غناه الذاتي عنهم واطاعة
 عليه بتفويض تلك الاعمال ومباديها وما يترتب عليها
 والعباد كاسبون لاعمالهم باقتداءهم بغيره الذي اليه

في وجودهم وما يتبعه من الكمال اليه سبحانه قدرتهم
 وادادتهم وعدم استقلالهم بها وعدم علمهم بتفاصيل
 شيء منها الا ما شاء الله منها واذا صح ان يفعل الحق
 تعالى بالعبد مع غناه عنه صح ان يفعل بالاسباب
 التي اقتضتها الحكمة مع غناه عنها كما صح ان يفعل
 عندها لا بها **واما** فقولهم ان الله يفعل عندها لاسباب
 لا بها ان اريد به ان فعل الله بالاسباب ليس لانتشار
 اليها بل انما الحكمة مع غناه عنها فيكون في معنى
 الفعل عندها لا بها فهو قول صحيح ولا ينافي قوله تعالى
 يفعل بالاسباب لحكمة اقتضى جوده ورحمته
 مراعاتها مع غناه عنها وان اريد به انه لا يصح ان
 يفعل الحق تعالى توسط الاسباب اصلا ولا مقتضى
 الحكمة مع غناه عنها فهو قول لا يفهم عليه دليل
 تام وقولهم يلزم الاستكمال لا غير برده ان الاستكمال
 انما يلزم لو توقف الفعل على ذلك السبب خفيفة
 واللازم باطل لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
 ان يقول له كن فيكون يوضحه ان الله تعالى يقول لم
 تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
 فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وذلك ان الله الذي
 من شأنه ان يميت الوفا بكلمة موتوا اذا قال فالتوهم
 يعذبهم الله بايديكم مثلا فليس ذلك للافتقار
 الى ايديهم بل الحكمة بالغنة **قال البيضاوي** في
 قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات

زرقا لكم وخرج الثمار من قدرته الله وشيئته
 ولكن جعل الماء الممزوج في التراب سببا لخرقها
 ومادة لها كالطفة للحيوان بان تجري عادته باقتضا
 صورها وكيفيةها على المادة الممزوجة منها واد
 في الما قوة فاعله وفي الارض قوة قابلية يتولد من
 اجتماعها انواع الثمار وهو قادر على ان يوجب
 الاشياء كلها بالاسباب وهو ادرك ما يدع بقوى
 الاسباب والمواد وكله في الشاياتها مدرجا
 من حال الى حال صناع ومما يجدد فيها الاولى
 الابصار عبر او سكونا الى عظم قدرته ليس في ايجاد
 دفعته انتهى وانشاء الاولى وما هو المشهور عن
 الاشياء لان الاسباب العادية لا تاتيها اصلا
 وانما الله تعالى يفعل عندها لا بها وانشاء الثاني
 وما هو مختار له من الاسباب تؤثر باذن الله
 لاستغناء كما سيخرج به في تفسير قوله تعالى وما هم
 بضارين به من احد الا باذن الله حيث يقول ان
 السحرة وغيره من الاسباب غير مؤثرة بالذات
 بل بالامر تعالى انتهى **وقال** سبق ولو شاء الله
 لذهب بهمهم وابطسارهم اية ولو شاء الله ان
 يذهب بهمهم بقصيف الرعد وابطسارهم بميض
 البرق لذهب بهمهم **وقال** وفائدة هذه الشرطية
 ابد المانع لذهب بهمهم وابطسارهم مع قيام
 ما يقتضيه والتبعية على ان تاتي الاسباب في سببها

مشروط مشيئته تعالى وان وجودها مرتبط باسباب
 واقع بقدرته تعالى وقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير
 كالقبرج به والتقرير له **فقال** وفيه دليل على ان
 مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه يبي مقدور
 انتهى ففصح بان الاسباب مؤثرة في مسبباتها
 اذا اشأ الله تعالى لا على الاستقلال ومعالم لا تأثير
 الا بيقين ولا قوع الا بالله وما هو بالله فهو الله
 فهذا قال وان وجودها مرتبط باسبابها بقدر الله
 اي الظاهر فيها بحسبها لانه اثبت لها التأثير
 بشرط المشيئة الالهية فلا يتأتى جملة على الارتباط
 العادي بل يتأتى اصالا بل انما يتأتى جملة على الارتباط
 من حيث ان مقتضى الحكمة تأثيرها باذن الله تعالى
 عنها فهو عند التحرير قول بتوحيد الصفات **قال**
 الفاضل المذكور في شرح المصابيح تأكيد لما قاله
 في التفسير وهو ان الله تعالى لا يشاء على ما شا ويط
 بعضها ببعض ويحلها اسبابا ومسببات وان كان
 يقدر على ايجاد الجميع ابتداء بلا اسباب ووسائط كاختر
 البادي والاسباب لكنه امر اقتضاه حكمته
 وسبقته بكلمته وجرى عليه عادته انتهى **والله**
 على التمام وصلى الله على سيدنا محمد خير الصلوات
 تسويد الحاشية وتبيينها في عام خمسة وعشرين
 بعد المائة والالف من هجرة من له العز والشرف
 وبقيت هذه النسخة من مسودة المصنف عفي الله

عنه

عند ورخصه وكان الفراغ من تبليص هذه
 النسخة المباركة من مبيضة المصنف في يوم
 السبت المبارك ثالث عشر من ذي الحجة
 من شهر ربيع الثاني سنة خمس وأربعين ومائة
 والف من هجرة من له العز والشرف على
 يد اصف عباد الله وعباده في عهده
 ومفقوته ورضاه سيدنا بن يوسف
 الصفي المائي الاشعري الزمخشر
 له ولوالديه وللمسلمين
 والمؤمنين والمؤمنات
 والمجاهدين
 العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم
وبدأ الاعانة والتوفيق
الحمد ربنا انقالي ذاتك عن الافهام والاهام وتباعد
عن التمكن والاستقرار في مكان ومقام وتوزع عن الجنس
والفضل فلا تدرك ذاتك باذراك العقل مطلع اقسام
الفصاحة في سماء البلاغة وذوي البراعة وسوضع
صور المعالي الحقيقية لكل عبد حامد بمحمد من جنس حامد
ذوي العقول الزكية واصلي واسلم علي نبينا محمد والوصي
من نوع صلالة المصلين بالخلوص والسطين بالتمية
وبمد فمد مقولات فيهما بنده تحقيق في فرق
الاطلاق من السقيفة في وجود الواجب تجاوزية تدقيق
في ان الوجود الثابت للاعيان الحادثة غير وجود محمد
قاله العبد الفقير الي رحمة ربه الغني القدير عبد الله بن
عبد الرحمن بن موسى الجلوقي الامام بجامع حمزة باشا
بالقرب من مضجع المرحوم كدك محمد باشا بمدينة استانبول
دار السلطنة العثمانية لازالت بين المدن والوسنة وعن

اغذاء الدين محروسه **واقول** السبب في تأليف ذلك
هذه الشيخ عبد الغني بن اسماعيل المنفي النابلسي شمر
الدمشقي حيث شاهدت ما ألفه من رسالة المقصود
من وجدة الوجود على طريقة السالكين من المشايخ المتصوفة
لكونها لما كانت غير متوسطة بان كانت مخالفة لطريق
الغريق الي بحر رحمة مولاه العتيق الامام الهمام محمد
الاسلام محمد النزال بل كانت مفرطة حد الاخراف في
تأنيده ذهب من بالغ في تحقيق وحدة الوجود المشي
بالمطلق المحول على الكنف اخذتني غير الحجاب فهمت
ان اتخف للاخوان هدية قليلة على فحوي قوله فان الهدية
علي مقدار من هدايا **وتسمى** بالتحفة النديرة في منع
الطلاق المطلق علي وجود الحق حيث ارادة الصوفية من
الوجود المطلق وجود الباري تعالي المبسط علي هياكل
الموجودات المادنة وظهوره تعالي منها علي الاطلاق بالتكرر
بند الوحدة خلا فالقوله تعالي قل هو الله احد لثقل الكثرة
فالظاهر الحكم ان القديم بالذات واحد غير متعدد وقوله
ان المراد من المطلق ان ذات الباري من حيث هو هو في الزمان
الاولي من الراتب الثلاثة حقيقة عادية عن جميع الصفات
بنا في النص الكريم اذ مشركي العرب لم يسألوا النبي عليه
السلام الا عن ذاته لاعتصافه بمقتضى عقولهم
قياسا علي حقيقة ما كانوا يعبدونه من الاصنام حيث قالوا
هل هو من ذهب او غيره والاستحالة مفر فكيف حقيقة
انزل الله سورة الاخلاص جوابا بالهم بالصفات حيث

قال تعالى قل هو الله احد كما في تفسير الخازن فلو لم يكن
تقييد الذات من حيث هو هو جاز لما قال تعالى قل
هو الله احد في مرتبة الاحدية مقيدا بالصفة عليا
جواب موسى عليه الصلاة والسلام لفرعون حين سئل
حتى ان فرعون لما وقف على عدم مطابقة الجواب السؤال
حيث ان ما يستلزم به عن الماهية والحقيقة حين سأل
بقوله وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما
بينهما ان كنتم موقنين فمن سؤمكمه لاعتنا غاية حمقه
كما حمله عليهم الكشاف قال لمن حوله الاستمفوت
قال ربكم ورب ابايكم الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل
اليكم لمجنون يفتي انا سألته عن حقيقة رب العالمين
وهو يجيبني بكلام مريد علي الاوصاف كما ذكره تعالى
حكاية عنه في القرآن المترل على رسولنا محمد صلى الله عليه
وسلم وقصر عليه باقي الصفات الكمالية في جواب تقييد ذاته
تعالى بما ورد في الجواب بما عن حقيقة العظمى التي يدعون
الصوفية بعبارتها عن مراتبها في المرتبة الاولى من مراتب الالهية
فمن ذا الذي يقيد ويطلق سواء تعالى قد بر **مقدمة**
قال ابو يزيد الرومي في رسالته في بحث الوجود المطلق غاير
على الشريعة اهل الحقيقة في فرق استمالة المظهر الوجود
في اول مراتب من مراتب الثلاث وفي استمالة في وجود
هذا الوجود وانه عام في المرتبة الاولى وخاص في الثانية
انتهى عن المتصوفة بخلافه عند اهل الشرع فان
عقوبته عندهم اغاي في الادهان لا في الاعيان اتمل

عليه السلام

ما في الاعيان خاص جزئي في كل المراتب وان الوجود معناه
الكون وتقابله العدم وهو من الاوصاف العامة ويقول
فيه اهل العربية هو من الافعال العامة كالثبوت والحصول
لانته من الامور الخاصة للشيء الواحد ولا يطلق على
الذات والحقيقة الخارجية لانه من الامور المعقولة
المعنوية عند اهل الشرع بخلافه عند ارباب الحقيقة
فانهم حققوا ان الوجود عين الذات في القديم تبعها
لاشغري واما الوجود في الحادث عبارة عن المعنى المقتضى
بمعنى الكون وهو لا وجود له في الخارج فالوجود من الوجود
في الموجودات الحادثة من هذا القبيل عند ارباب
الصفة وان الوجود الذي في الحادث يقابله العدم
واما وجود القديم فلا يقابله شيء عندهم واقول
الحاصل لاراضح عبارة في التوفيق والتقريب بين اقوال
الطائفتين ممن كتب على عبارة ابو يزيد الرومي في هذا
الباب حيث قال في تحصيله مانته الوجود المطلق هو
الحق تعالى والوجود المقيد هو الخلق فان لم نعلم هذه
العبارة قلنا **لكن** لان الوجود هو الحق وليس لك
ان تنكس انتهى وهذا يحتمل ان يقول قوله وجود الخلق
الحق بمعنى انه مخلوق له لا بمعنى الانسياط ولا يندم شيئا
من قواعد الشرع حيث قال وليس لك ان تنكس بخلاف
التصريح بان وجود الله بمعنى ذاته عام منبسط الى جميع
هيكل الموجودات فان ظاهره باطل لا ينفك الا للزهاة
مع ان المذكور في تحفة الاصطفا في تصوف اخوان الصفا

ما في

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

[illegible][illegible]

اضافيات تعين ويتخصص بها تلك الذوات المطلقة
والاخرى واحداً مخصوصاً وما عداها اعتباريات

البرهان القطعي على بقاء وجوده تعالى وحياته
اقطع من الزمان فذا علم ان الحكم لا يتولود ولا لا سنا

فأما في تلك الذات في مرتبة الاحدية انتهى ونقول من باب العمل
بغير الامور وسطها ان المذهب الذي جعله الخواص عده
مذهب المشايخ اذ ليس من الادبي ولا من الاعلى فليس فيه تفرق
ولا افراط في التوغل على الكشف فضلا من انه لا يلزمه انكار الحقايق
الاثباتية المرتبة بحمل الموجودات الخارجة من قبل الاضافا
والنسب التي ليست بموجودة في الخارج ولا يستلزمه مخالفة
احكام ايتي النشأتين الاولى والاخرة كما سيأتي في خلاف مذهب
المفطين فانه يلزمهم انكار موجب الايتين اويله الغايبا
من غير فائدة والحال لا يقول الله قولاً عينا ولا يخلق شيئا
عشا كما هو ثابت بالنص الكرمي اقول وليس المراد من خواص
الخواص من يرى ذاته قتيلا مطلقا موجودا خارجيا واحدا
شخصيا وما سواه اعتبارات واصنافا يتعين بها تلك
الذات المطلق بل المراد من خواص الخواص الانبياء فقط لا
كايما من كان حيث يقول بالوجود المطلق كما قال الشيخ
رسلان في شرحه فتح الرحمن ان اللق اقسام ضعفا وهم
العوام قال ابن جماعة اي لا كامل ولا مكمل وخواص وهم الاوليا
قال ابن جماعة اي كامل غير مكمل وخواص الخواص وهم
الانبياء قال ابن جماعة اي الكاملين والمكملين انتهى فلا
عبرة بمن حبل واعتقد ان خواص الخواص من يرى ذات
اللق مطلقا من المتصوفة التابعين في غالب قواعدهم
للمكمل التابعين للعقل الصافي وانما يكون هذا القول
معتبر لو كان منقولا عن الانبياء الذين هم انفس الخواص
بالاتفاق على ان بين قول الصوفية ذاته مطلق وموجود

ابن

خارجي تناف وكذا اوبين قولهم واحد فخصر بعد قولهم مطلق
على ما علم في موضعه قال القاضي مير حسن الميدي مراتب
الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث
اذناها الموجود بالغير اي الذي يوجد غيره فهذا
الوجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجود يغايرهما
فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجوده امكن في نفس
الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور
انفكاكه عنه فالمتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه
حال المياه اي الممكنات التي في المرتبة الثالثة كما هو المشهور
وارسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي
يتقضي ذاته وجوده اقتضاتا ما يستحيل معه انفكاك
انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور
هذا الانفكاك فالمتصور اي الانفكاك محال والنص
ممكن وهذا محال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي
وجوده عين ذاته فهذا الوجود ليس له وجود يغاير
ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه فالانفكاك
وتصوره كلاهما محال وهذا هو حال واجب الوجود
على مذهب الحكماء انتهى واقول كيف يحمل المرتبة
الثالثة للموجودات بوجود هو عين الذات اعلا مراتب
مع كونه مذهب الحكماء وان وافق قول الاشعري لمحمد في
القديم مع ما فيه لا مطلقا على ان التقسيم عقلي لا شرعي
لن قوله يعيد ذلك قال المحققون الوجود مع كونه عين

وذلك اقتضاهم النبي واما قول النفس النارية في شرحه لنتاج
الغيب ومعنى تحقق الحقيقة الكلية لافرادها تحققها تارة
متصفة بمدات المؤمنين واخرى بذلك التين وهذا لا يقتضي
كونها شيئا لا يقتضي تحول الشخص الواحد في احوال مختلفة
بل متباينة كونها شيئا انتهى عاينا بجواز استعمال الوجود
المطابق في ذات الناري مع عدم الكثرة الحقيقية نوع من
الناطقة فان الكلام ليس في تحول الشخص الواحد الى عدة
احوال مختلفة او متباينة بل البحث في وجود الحقيقة الواحدة
في عدة افراد متباينة في ان واحدا وكيف لا يضر بالوحدة
الحقيقية واقول هذا المطلق الذي يثبتونه المنصورة
المفرطة اخذوا من الكشوفات الظنية بل الخيالية الوهمية
ادعاء محض بل الحكم على ان ذاته تعالى مطلق من الحكم العقلي
ببلاخ الحكم بان ذاته مخصوص فانه من الحكم الشرعي
واعلم انه يلزم من انبساط وجود الحق للمحددات نفى وجود
المكانات في الخارج ويستلزم ان العالم من الامور الانسانية
المذمومة ومنه قول الشيخ عبد الغني ان الخلق مفرغ
مقدر وينافيه قوله تعالى ولا يتذكر الانسان اننا خلقناه
من قبل ولم يك شيئا اذ الآية تدل بحكمها على الوجود الخارجي
في عالم الكون والابزمر ان تكون عينا وهو محال سيما لو كان
للمراد الفرض والتقدير لما حصل ثمرة الاظهار للاعيان
لثابتة المحكمة على مذهب الصوفية ولزم الغاثر الحق
من العقل والصنع على مذهب الشريعة من اهل الظاهر
هو الغاثر ان الا ان يجمل جميع المفسرين هم القاصرون

Copyright © King Fahd University

2

[illegible]

٧
واسأله الى وجد الرض المات في القدره
اليليه في تعرفه وارج الرضه بان الوجد
الحاص من الالف في الالفه العالي واليه
خارج فاما في الالفه خذ الالفه
على الالفه في الالفه في الالفه
الي العسل السبع في الالفه
فقد توافق في الالفه في الالفه
الصدى في الالفه في الالفه
بل ورجد في الالفه في الالفه

This image shows a single page from an ancient manuscript. The paper is heavily aged, appearing yellowed and stained with various brown spots and foxing. The text is written in a dense, cursive script, characteristic of Arabic or Persian calligraphy. The lines of text are closely packed and run horizontally across the page. On the left edge, there is a vertical strip of red ink, possibly a margin or a decorative border. The overall appearance is that of a well-preserved but clearly old document.

[illegible]

وكانت
والقائد وجوب
سلكين قد نال عليه ان
على نفسه سعة ومما اصابه الجوع
وان كان يلقى كل شيء
اشبه طامع الخلق الذي يرى محله
نواكسا فطاعا

لا يحدث مراد اية الصفات يعني حيث كانت صادرة فلا بد لها من ابتداء اولية وان كانت قائمة بالذات وما له اول فهو حادث ابي ولو بنفسها فلا يحتاج الى محدث يوجد بها بخلاف المحدث مراد اية كل ما سوى الله تعالى وهو القائل لانه بقوله كن على مذهب الاشعري وفيه التفصيل عندنا كما سيأتي ثم قال فما له ابتداء ان كان مبينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدر انتمي واقول هذا فرق واه على خلاف القواعد اذ متعلقات القدرة هي المحركات الخاصة فقط دون الواجبات كما اشترنا اليه فيما مر وصفاته تعالى من الواجبات الثبوت بانفسها فيكون هذا الكلام خلفا واغنا تصور الابدائية للصفات بالنظر الى ان الذات مقدرة على الصفات من حيث المتعلق فقط اذ لا بد للصفات من محل تقوم به والحل مقدم على ما يقوم به عقلا فليس بين الذات والصفات بون زمانى كما توهم حتى يتصور الحدوث للصفات ولعل هذا الفرق من اشتباه منشأ الماثر بالماثر والافصافه تعالى لارتداد رول محدث بعد ان لم تكن بل وجدت مع الذات اذ لا كما اجاب عنه الامام الامدي وسبحان من لا يفتبه عليه الحال وقد كانت الخطا على المختصر كون الصفات مختارة لا يلزمها الحدوث لجوار ان يكون السبق بالمعنى الاخص اي شيئا ذاتيا لازما نيا كسبق الوجوب على الوجود وبه قال

الانعام الامد يحيى صورته في المحسوسات فخص الامد العقولات حيث قال كحركة الاصبع على الخاتم في كونها ما يوجدان معاني الزمان وان كان تقدم الاصبع على الخاتم قدما ذاتا حسيا وحركة الخاتم تابعة من غير تقدم وتاخر بينهما في الزمان ونقله الملاحمي منه وارتضاه وابقاه في رساله بحث واجبا لوجوده فذلك ذلك صفات الله مع الذات وان كان الذات يتعقل ابتداء الا انه لا ابتداء زمان في قولهم وان كان مبينا للذات في محدث بقوله كن لا بالقدر اية ثبات البايث للذات حاصل بقوله كن مطلقا عند الامام الاشعري وفيه التفصيل عندنا فالذات بقوله كن وما عداها بالصنع كما حققه ابن الكمال الوزير في الفريدة حيث قسم المخلوقات الى قسمين مستدل بقوله تعالى الا له الخلق والامر وقال فان العوالم وان كانت كثيرة كما جاء في الخبر بروايات مختلفة اسمها ان تكون ثمانية عشر الف عالم ولكن الله تعالى جعلها محصورة في عالمين كما مر في الاية وقد غفل جماعة من العلماء عن تقسيم المحركات في المرتبة الثالثة الى الممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص وان كانت رتبة الممكن العام الرتبة الثانية والخاص رتبة الاولى في الغلط حيث قالوا ان كلنا له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة اية عند متاخرى الاشاعرة وهذا القول منهم اغماشا عن غفلة انقسام الممكن الى قسمين وان الحادث بالقدرة هو الممكن الخاص فقط

قوله ان الامد يحيى صورته في المحسوسات فخص الامد العقولات حيث قال كحركة الاصبع على الخاتم في كونها ما يوجدان معاني الزمان وان كان تقدم الاصبع على الخاتم قدما ذاتا حسيا وحركة الخاتم تابعة من غير تقدم وتاخر بينهما في الزمان ونقله الملاحمي منه وارتضاه وابقاه في رساله بحث واجبا لوجوده فذلك ذلك صفات الله مع الذات وان كان الذات يتعقل ابتداء الا انه لا ابتداء زمان في قولهم وان كان مبينا للذات في محدث بقوله كن لا بالقدر اية ثبات البايث للذات حاصل بقوله كن مطلقا عند الامام الاشعري وفيه التفصيل عندنا فالذات بقوله كن وما عداها بالصنع كما حققه ابن الكمال الوزير في الفريدة حيث قسم المخلوقات الى قسمين مستدل بقوله تعالى الا له الخلق والامر وقال فان العوالم وان كانت كثيرة كما جاء في الخبر بروايات مختلفة اسمها ان تكون ثمانية عشر الف عالم ولكن الله تعالى جعلها محصورة في عالمين كما مر في الاية وقد غفل جماعة من العلماء عن تقسيم المحركات في المرتبة الثالثة الى الممكن بالامكان العام والممكن بالامكان الخاص وان كانت رتبة الممكن العام الرتبة الثانية والخاص رتبة الاولى في الغلط حيث قالوا ان كلنا له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة اية عند متاخرى الاشاعرة وهذا القول منهم اغماشا عن غفلة انقسام الممكن الى قسمين وان الحادث بالقدرة هو الممكن الخاص فقط

وقد علمت معنى سبق الذات على الصفات وعدم دخول
 الصفات تحت القدرة وشناعة اطلاق الحادث على الممكن
 بالامكان القائم بل حتى شناعة اطلاق الصاد على صفاته
 تعالى كما بينته في حاشيتي على الشارح الغير واني على السنوية
 لم اعلم ان مولانا العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني
 قال في شرح المقاصد اشهر بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة
 ان حقيقة الواجب تعالى وجود مطلق ولما اورد عليهم بان
 الوجود المطلق مضموم كلي وليس له تحقق في الخارج واقراد
 عين متناهية والواجب موجود في الخارج وواحد ليس
 له فيه تكثير اجابوا بانه تعالى واحد شخصي وموجود
 بوجود وهو عينه والتكثير في الموجودات بواسطة
 الاضافات لا بواسطة تكثير الوجودات لان الوجود
 اذا نسب الى الانسان حصل موجود واذا نسب الى
 الفرس حصل موجود آخر وهلم جرا وان عموما هذا
 جواب عما يرد عليهم من جانب اهل السنة من تضرع
 الشفاعة بان الواجب غير موجود في الخارج وبلزمن ان
 وجود جميع الاشياء حتى القاذورات تكون واجبة تعالى
 الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد اورد الشيخ
 نقشبند خوجه عبد الله السمرقندي ان خلاصة
 العلوم المتداولة ثلاثة علم التفسير والحديث والفقه
 وزيدتها علم التصوف الذي عليه مدار التعرف
 وموضوع هذا العلم بحث الوجود والقائلون بوحدة
 الوجود يدعون انه في جميع المراتب الالهية ليس الا وجود

ظاهر

١٩٩
 ظاهره تصور العلية وهذا البحث في غاية من
 الاشكال والتعقل والتقول فيه بالمخوض موجب للزبد
 لما في افراد الموجودات من جنس الحيوانات واصناف
 القاذورات مما يلزم من اطلاق الوجود عليها غاية
 القبحات واستثنائها خرم للقاعدة وخلاف لاصطلاح
 هذه الطائفة انتهى في هذا الشيخ مع كونه خاتمة الجمع
 اذا قال في الوجود المطلق هذا القول فكيف يقبل تأويل
 مزدوج وتوفيق بين المذهبين فتقطن وقد قال السيد
 قدس سره في حاشية البحر بان جماعة من الصوفية ذهبوا
 الى انه ليس في الواقع الا ذات واحدة ليس فيها تركيب
 اصلا وقطعا ولها صفات عينها وحقيقة وجودها
 مترهقة في حد ذاتها من شوايب العدم وسماة الحدود
 والامكان ولها تقييدات بقيود اعتقادية ومجسما
 نري موجودات متمايزة فيتموهم التعدد انتهى ثم قال
 عليه وهذا خراج من طور العقل لان البديهة شاهد
 بتعدد الموجودات تعدد احقيقيا لا وهميا ودالة
 على ان الذات والحقايق مختلفة بالحقيقة لا باعتبار
 العقيدة فقط ومن ذهب الى هذه الرذائل انما يستند
 الى المكاشفات والمشاهدة ويزعم انه خارج عن طور
 العقل وحسن المذكرات خرج كلامه من طريق النقل
 والعقل فلا يلتفت اليه ولا يعمل عليه انتهى وعلى
 هذا لا تعويل على كلام الشيخ عبد الغني البابلسي حيث
 قال وقد ردد القول بوحدة الوجود قديم قاصرون قليلنا

قروا خرون عارفون ومن زدها انما ردها القدم فمعه
 منافعها عند القائلين بما لا يد ايتريها المشايخ القوي
 اي المشايخ القارون بمفاتها والكاشفون لمرالهم التي
 واقول ردا عليه قال الشيخ عبد الوهاب الشعراني في آخر
 القول المبين وقد علت وتحققنا ان جميع نسخ كتاب الفتوح
 التي في مصر والشام مدسوس فيها عدة امور اي مسائل
 تخالف ظاهر الشريعة فاياك والاعتقاد على شيء تراه
 فيها لا بعد عرضه على الكتاب والسنة وقد سبقني الى
 ذكر ان نسخ الفتوح قد دس لاعدائها كلاما يخالف
 ظاهر الشريعة شيخ الاسلام اي والفاروق بالله الشيخ
 بد الدين بن جماعة والشيخ ابو طاهر الشاذلي الغزي
 والشيخ محمد الدين الفيروز ابادي فاني لما اختصرت
 الفتوحات حذف منها امورا كثيرة رايتهما تخالف ظاهر
 الشريعة فلما وردت علينا نسخة الشيخ التي بخطه
 ظاهرا فلما رايتهما شيئا مما كنت حذفته ففرجت بذلك
 غاية الفرح الى هنا انتهى واقول فتحصل من هذا النقل
 ان قول الشيخ يحيى الدين بن العربي الطائي لاندلسي في
 فتوحاته سبحانه من خلق الاشياء وهو عينها الذي لا ربه
 الوجود المطلق العام المنبسط الهيكل المخلوقات على زعم
 الصوفية يحتمل انه صدر منه حالة المجذبة كسائر القائلين
 المخالفة للشرع في اي تأليف له كان لامن كلامه الذي صدر
 منه حالة الصحو واضر عليه حيث استدركه بنفسه لرب
 فساد ما في مفهومه فضلا عن منطوقه كما سيأتي او من

انما هو

١٩٥
 المدسوسات عليه ويحتمل عدم تصحيح حجة الاسلام
 الانام الغزالي جامع الطريقتين حتى ما يقاسر بها غير قوله
 ليس في الامكان ابداع ما كان مع كونه مما يمكن ان يجاب
 عنه من غير عدم شيء عن قواعد الشرع كما استدله في آخر
 الكتاب وكذا ما مشي عليه الشيخ محمد بن اسحق الكاظمي
 في كتاب التعريف في علم التعريف مع انه من الطبقات
 القليلة فضلا عن مثل تصرف القنبري من المتأخرين
 على ان يشرح نحو الشيخ المعتز بن قنبري عبد الله النقشبند
 في مسألة الوجود المطلق والقائلون بوحدة الوجود يدعون
 في جميع مراتب الالهية ليس الوجود ظاهرا مستصورا
 بالصور العلمية وهذا البحث في غاية من الاشكال
 والتعقل والموضو فيه موجب للزندقه لما في افراد
 الموجودات من جنس الحيوانات المنسية واصناف
 القادورات ما يلزم من اطلاق الوجود عليها غاية
 الغباوات واستنساؤها حزم لقاعدتهم التي يكفي لنا
 وبالله شعوري ما يقول الشيخ عبد الغني في هؤلاء الخوارج
 منهم هل هم الغارفون ام الجاهلون القاصرون المحجوبون
 فضلا عن زعم السيد الجرجاني قدس سره الذي في طبقة
 العلامة الثاني او الاول كصاحب الواقف وزعم العلامة
 الثاني سعد الدين النقاشاني الذين وقع الاجماع على
 اذ لا فضلهم لما ظهر لعلم اصول الدين ولا لغزوها
 بل ولا العلوم العربية مطلقا مزايا ولا نكات ولا حل
 مشكلات حتى قال الحق المولي عصام بن عبيد الله تليد

أخذ العلامات الثلاثة قطب الدين الشيرازي بأن الوجود
 زايد على الذات ولو في القديم وأنه هو المذهب في التحقيق
 حتى ترقى المولى سعد بن جليبي محشي البينناوي حيث كتب
 على كسر من اعتقد ظاهره نحو ثمانية عشر مسألة من
 مسائل الفترحات والفصوص وكذا احتمل كلام كل
 صوفي تكلم بخبر هذه الألفاظ كمن من الفاضل فاعلم
 ولا تكن مكابرا وقضا الله وأياك **بجفت** في مقامه الشيخ
 عبد الغني اسمعيل المنفي النابلسي في رسالة الانفتاح
 المقصود في معنى وحد الوجود حيث قال ما نصه وأما
 القابل من علو الرتبة من أن الوجود اثنان ووجود
 قديم ووجود حادث فمراده من الوجود الحادث
 نفس اعيان الذات والصور فهو غلط انتهى مردود على
 فإن المراد من الوجود الحادث لو لم يكن الوجود الشهودي
 بل كان نفس اعيان الذات العلي كما قال كان لها محلا
 لقيام الذات الحادثة به حيث يعتقدونها المصنوفة
 انها ذات وحقايق ونحن نعتقد لها معد ومات لقول
 أبي خنيفة رحمه الله تعالى ويعلم الله المدد وحال عدمه
 معد وما فتكون الكائنات بانها من الثوابت العلية
 بالعلومية فقط لا ذات حاضرة تحت امداد الاطهار
 فقط مع ان علمه تعالى محل لقيام المفهومات وصور المثل
 لا لقيام ذاتها وحقايقها وهو طلق لقوله وأما
 الوجود الذي به تلك الذات والصور تكون موجود
 هو وجود الله بلا شك الى هنا مستصور فيه ايضا لا

لأن

ان نقش عن وجود عين كل شيء في عالم الكون والفساد
 فنسبته في الحقيقة هو ايجادته تعالى بتعلق الارادة به
 وقته المعين على مقتضى العلم الازلي لا وجوده تعالى لانه
 مبني على الوجود العام المنبسط الغير المرصى لاهل الشرع
 الظاهري وان كان التأثير للذات مع لزوم وجودها
 خارجية بغير وجودات تختص بهم على ان الايمان بالذات
 ليس لها وجود باعتبار الذات لكونها في مقام العلم معان
 لا ذات تامل فان المخلوقات المعقولة ليست من
 الماهيات المجعولة حتى تكون ذات وحقايق وجودية
 لئلا يلزم اجتماع الصدين اي العدم والوجود في ذات
 واحد وفي محل واحد وهو محال كما حققه الشيخ محمد
 القناري في شرحه على جمع الغيب والوجود فضلا من
 محذور قلب المفاهيم ذواتا وهو من قلب الحقايق
 المتنوع حتى قيل ان اطلاق الحقيقة على المعنى يجوز
 سيما الباطني قوله به تكون موجودة اذا كانت سببية
 تكون سببا في معنى العلة التامة اذ لا تأثير لها
 عند الحكم ومن تبعهم لا للسبب وقد منع جعل ذاته
 علة لعدم ورود ذات الشرع به كما حققه الشيخ عبد
 الوهاب الشعراي في القول المبين على ان تسمية ماهيات
 المكات في مقام العلم اعيانا وحقايق يلزمها الكون
 الظهور الى عالم الكون والفساد بالوجود والعلمي
 حيث استقرها ذاتا وحقايق كانه يحتاج الى امداد
 الاظهار فقط لقوله ليس للمكات التي هي الاعيان

وجودات خارجية بل وجوداتها الخارجية من انفساط
وجود الحق كما قالوا يكون لغوا اذ الشيء اذا كان غيبا
وذا تا وهو بالعلم من غير موجب وعلة فكيف يحتاج
الى وجود خارج من غير في عالم الشهادة ويسلزم
هذا القول مفسدتان عظيمتان الاولى اثبات
حقائق قد ما ثابتة لانفسها كما في تنبيه العقول للشيخ
ابراهيم الكردي حيث قال الاعيان الثابتة ماهي اعيان
لموجب وعلة كما ان وجود الحق لذاته لا لعللة الخارجية وطى
كلام صاحب الزور في التوحيد المقصود في غيرهما
لكنه عند المصطفين منهم لا عند المنصفين المتوسطة
وهو ممنوع اذ هذه الرتبة لصفاته تقا الواجبة للعلم
الممكن وهذا خلف فان الافتقار لذاتي تحقق للعالم مع
الافتقار للصفات واما الافتقار على الاحتياج لنفسه
كاحتياج العالم اليه تعالى في الامداد الى الظهور فقط
فهو مذهب قد ما للمكالم لازم له قدم العالم بنبينه
فتنبه والثانية اي المفسدة الثانية انكسار
المعلومات القايمة في علمه لم انقصا لها وانتقالها
من العلم بعين وجودها العلمي الى الدنيا وهو محال الباطن
تفكر الخاصة الى عالم الشهادة من عالم العلم الا بايجاد
وجود حادث يلحق لعالم الكون والفساد طبق شكله
العلمي لكن حدوث بمعنى الوجود بعد الغدوم عند المتكلمين
لا حدوث بمعنى التجدد من غير وجود خارجي كحدث
الشيء الذي عليه المقصوفة حيث قالوا وجود المكملات

هذا هو المذهب
الذي عليه المصنفون
في هذه المسئلة

عنوان

هو من انفساط وجود الحق في موجودات بغير وجود
عندهم قال المتكلمون ايجاد العالم من الغدوم الصريف
ببد ان لم يكن لقوله تعالى ولا يذكرا الانسان انا خلقنا
من قبل ولم يك شيئا لا اظهر من الكون الى الحس
من الغدوم المضاف كما عليه المصوفة اذ لا يرضون
بالغدوم المحض للزوم الحمل على زعمهم الا انه التزام
بالا يلزم في الحقيقة لان وجود الممكن الخارجي بمقتضى ذاته
وجوه حقيقة هو الذي كان في الغدوم المحض واتا
صورته من المعلومات القايمة بعلم الحق فلا يلزم
الافتقار المستلزم للحمل قال المحقق العلامة قطب
الدين الشيرازي على الشمسية عند قوله العلم
تابع للمعلوم وانفسه فالقول بان العلم من مقولة
الكيف على الاطلاق اي سواء كان متعلقا بالمواهر
او بالاعراض باطل لان الكيف عرض والعلم على
الاطلاق ليس بعرض بل العلم لا بالاعراض عرض
وبالموجود جوهر فان العلم على التحقيق تابع للمعلوم هو
فاذا يصح على اطلاقه على مذهب طائفة من العلماء
ذهبوا الى ان المرتسم من الاشياء في العلم والذهن
ليس رايانها وحقايقها بل صورها واشباحها
الشائي فتالي هذا العلم والمعلوم متغايران بالذات
اي لان العلم حينئذ ما قام بالعالم والمعلوم متغا
بالذات اي لان العلم حينئذ ما قام بالعالم والمعلوم
متا في الخارج انتهى ونحو عليه في هذا المقام ولين سلم

يران

على ان القاير بالعلم حقايق الاشياء لا صورها وان العلم
غير المعلوم فمن اين تكون الايمان الثابتة غير العلم
بكسر اللام حيث ان الصفة لا عين ولا غير اما المعلومات
الاجنبية بالوجود الخارجي الموصوفة بالمساسة والرداة
والفتا من اين تكون بصورها العملية بواسطة العلم عين
العالم مع كون حقا من ان تكون غيره بل غير العلم ايضا
في عين اهل الحق فليست تصف بالمتأمل بل ثبت ضرورة ان
هناك وجودا ن احدها قد يروى وهو للوجود القديم والاخر
حادث وهو للوجود الحادث وهذا من رد الصدر للشيخ
بيننا وبين الشيخ عبد الغني النابلسي **واما قوله**
ابن الكمال الوزير في الرد على ابن العربي تصحيح بعض
كلمات ظاهرة في مخالفة للشرع الذي من جملة ما
ما صد رومها في الفتوحات المكية من قوله سبحانه من
اوجد الاشياء وهو غير ما انتهى ما نصه وما كان العلم سيما
العلم اللازم المتمنع الانفكاك لا يباين العالم الى الموض
به من كل وجه وان لم يكن عينه قالوا ان الحق تعالى لا يباين
اي ليس غيره من كل وجه لان كل صورة عملية اذا كان لها
مطابقة تامة لغيرها يحسن ان يقال عليها انها ليست
غيرها فكذا الصورة العملية لشدة اتصالها وامتناع
انفكاكها عن الذات الموصوفة بها حسن ان يقال انها
ليست غير الذات واما ما ليس غير ليس غير لذات
الشيء بل عينه وان كان اطلاقه امر اخطير بل موقوف
على اذن الشرع لكن جهلهم اي الصونية على ذلك كالم

والقول في قول النابلسي في الاشياء لا صورها وان العلم غير المعلوم فمن اين تكون الايمان الثابتة غير العلم بكسر اللام حيث ان الصفة لا عين ولا غير اما المعلومات الاجنبية بالوجود الخارجي الموصوفة بالمساسة والرداة والفتا من اين تكون بصورها العملية بواسطة العلم عين العالم مع كون حقا من ان تكون غيره بل غير العلم ايضا في عين اهل الحق فليست تصف بالمتأمل بل ثبت ضرورة ان هناك وجودا ن احدها قد يروى وهو للوجود القديم والاخر حادث وهو للوجود الحادث وهذا من رد الصدر للشيخ بيننا وبين الشيخ عبد الغني النابلسي اما قوله ابن الكمال الوزير في الرد على ابن العربي تصحيح بعض كلمات ظاهرة في مخالفة للشرع الذي من جملة ما ما صد رومها في الفتوحات المكية من قوله سبحانه من اوجد الاشياء وهو غير ما انتهى ما نصه وما كان العلم سيما العلم اللازم المتمنع الانفكاك لا يباين العالم الى الموض به من كل وجه وان لم يكن عينه قالوا ان الحق تعالى لا يباين اي ليس غيره من كل وجه لان كل صورة عملية اذا كان لها مطابقة تامة لغيرها يحسن ان يقال عليها انها ليست غيرها فكذا الصورة العملية لشدة اتصالها وامتناع انفكاكها عن الذات الموصوفة بها حسن ان يقال انها ليست غير الذات واما ما ليس غير ليس غير لذات الشيء بل عينه وان كان اطلاقه امر اخطير بل موقوف على اذن الشرع لكن جهلهم اي الصونية على ذلك كالم

اعتناهم في الاجتناب عن الاشتراك واشياء موجود
مستقل غير الله تعالى في جواب مناسب واما قوله لكن
هناهم على ذلك كالم اعتناهم في الاجتناب عن الاشتراك
كما قال بل ايقاع الاشتراك لا ياتهم لله وجودا متما
منسبطا الى الموجودات كلها كما هو صريح بناراهنهم
اجميين نعم وان احتمل الاجتناب عن اشياء وجود مستقل
لغير الله وهو صحيح لكن ما قام بنفسه صحيح في حق غيره
ايضا كما هو حرج لا يلزم من قيام الجوهر بنفسه
منع كون الله موصوفا بالقيومية وحيث كان متمكنا
مقيما لغيره كايضا ما كان فلا يثبت لشيء سوي الله
وجودا مستقلا فلا يلزم الاجتناب حيث ثبت ان
وجود العالم لا من ذاته بل من غيره وهو الباري تعالى
بخلاف وجوده تعالى فانه من نفسه والحاصل الحمد على
ذلك لما كان غير الشرع فكونه لا يعيبا به اظهر من التمس
فكون صفات الشيء عين ذلك الشيء او غيره ولا عين
ولا غيرا فاهو في محض صفات الحق الذاتية لا في متعلقات
والمعلومات متعلقات الصفات لانفس الصفات
وشدة الاتصال انما تاسب الصفات الحقيقية
بنفسها لا لما قام بالعلم من صور الاشياء حتى الردية
المستبسمة مع ان الشيخ بنفسه قال عقب قوله
سبحان من اوجد الاشياء وهو غير ما نصه وما كان العلم سيما
فهو عين كل شي في الظهور ما هو عين الاشياء في ذاتها
سبحان من اوجد الاشياء وهو غير ما نصه وما كان العلم سيما

استلزام

كله لقائل ان يقول كيف يكون الوجود الخا^ص الحادي
عين الواجب الوجود الازلي ولوفي مرتبة الظهور وظهور
الاشياء انما هو تجلي الاسماء والصفات واما ذاته
تعالى فلا تدركه الابصار ولا يحيط به علم احد فلا يكون
الوجود الحادث في مظهر او محلا لتجلي الذات لما يلزم عليه
من المحدور كما سنبينه وجيئنا لم يصح قولهم ليس في
وجود ان اي في الظاهر والباطن ولا قولهم ليس في
الواقع الا ذات واحدة فان وحدة الوجود اذا لم تكن
بمعنى نفى تركب حقيقته او بمعنى نفى التطير والشريك
بل كان بمعنى ان وجودات افراد العالم باجمعه من وجود
واحد وهو الوجود العام المعنى به الوجود المطلق ثبت
كون الحق عين الاشياء وهو خلف فظهر في عين اهل الحق
وصح ان يقال سبحانه من اوجد الاشياء وهو غيرها لا عينها
وكيف يجوز غير هذا مع اتفاق جميع مشايخ الاسلام
من المتكلمين من اهل السنة ان الصفات الحقيقية
اذا كانت لا عين ان يكون القايم بالعلم عيناً وكيف يقول
الشيخ عبد الفتى النابلسي في رسالة وحدة الوجود
في تصحيح كلام بين البطلان قد اكثر العلماء فيها الكلام
قديما وحديثا وردها قوم قاصرون وقبلها قوم
اخرى عارفون ومن ردها انما ردها لعدم فهمه
معناها عند القايلين بما اذا كانت صفات لده كائنا من
كان لصده عن الحق الخ لانا نقول انما الرابع من الحق
من اراد من معاني الفاظ اللغة العربية معان غير

لوهذا

موضوعه لها او يدل عليها بما يجازا فمن خالف على الشرع
انكر عليه فضلا من ان يفتش لافاظ الصوفية معني
يليق بها وانفسهم واما المقصود من احداث الذات
فهو ظاهر لكل احد كما ورد به القران والحديث اذ قوله
تعالى ليس كمثله شيء يدل على نفى التطير والشريك
مطابقة وهو نفى الكم المنفصل ويدل على نفى الكم المتصل
التزام الذي هو عدم تركب الحقيقة ويشهد بنفى الكم
المنفصل ايضا قوله تعالى ولا يكن له كفوا احد حتى ان
قيل سورة الاخلاص دلالة على الوحدة المطلقة وعلى وحدة
الوجود اي لذات فباولها على وحدة الذات مطابقة
وبآخرها على نفى الكم المنفصل الذي هو نفى التطير والشريك
كذلك مطابقة فتثبت له الالهية وحده فحاصل
المقصود نفى الكثرة لاثبات وجود عام للباري تعالى
يشمل كل ذات فلا يفيد كثرة القيل والقال اذ ما بعد
الحق الا الضلال وليكن ما ذكرناه لك على بال واقول
بعد هذا كيف يتكلف في تصحيح قوله سبحانه من خلق
الاشياء وهو غير ما مع قول اهل التوحيد ان كل ماله
ابتدا ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة وان
كان متبائنا للذات فهو محدث بقوله كن ولا شك
ان ذاته تعالى لا يطلق عليها حادث ولا محدث بخلاف
القائم الصادق عليه الاشياء انه يصدق عليه الحادث
والحدث فكيف يكون ذات الباري تعالى عين الحادث
والحدث مع قولهم ان كل ماله ابتدا ان كان متبائنا للذات

Copy University

فهم محدث بقوله كن قائما بين الشيء لا يصح ان يكون
عين الشيء فليتأمل فانه اصلاح غريب وتوفيق بعيد
قال الشيخ عبد الكريم الجيل في رسالة الانسان الكامل
وقال بعضهم ان توحيد النقطة دليل على واحدة الحق
في الوجود فانه محض الوجود المطلق اذ لا موجود سواه
واما تثنيته فادليل على ان الله تعالى من حيث الجسمية
في الوجود مظهرين مظهر حقيقي قديم وهو عبارة عن تجليه
في اسمائه وصفاته ومظهر خلقي حادث وهو عبارة عن
تجليه في مخلوقاته من غير حلول ولا كسني في شيء ابي من
غير اقتضاظرية بل كما يستحقه منه لنفسه وامسا
تثليتها فادليل على ان تجليات الحق سبحانه وتعالى في المظاهر
كلها على ثلاثة اقسام وهي تجلي الاسماء وتجلي الصفات وتجلي
الذات انتهى اي في مخلوقاته ومن هذا القبيل قول
الشيخ محيي الدين الطائي لما شاء الحق من حيث اسمائه
الحسني ان بري عيانا في كون جامع اوجد العالم انتهى
اذ مفهوم هذا موافق لمنطوق الجيل وقد اعترض على
الشرعية هذا الاخير بان الاحدية تنافي الكثرة التامة
والظاهرة وفيه ان الوجود الخارجي الحادي كيف يكون
واجبا لوجود الازلي ولو في مرتبة الظهور والعجب من
المشايخ الصوفية عدم اكتفائهم بنصوص المحكمات
في المراد من معنى وحدة الوجود اي الذات شرعا
ودلالة سورة الاخلاص كافية يا اوليا على وحدة
الذات منطوقا حتى باخرها على الوحدة مطلقا

هذا هو الحق في الوجود المطلق اذ لا موجود سواه
واما تثنيته فادليل على ان الله تعالى من حيث الجسمية
في الوجود مظهرين مظهر حقيقي قديم وهو عبارة عن تجليه
في اسمائه وصفاته ومظهر خلقي حادث وهو عبارة عن
تجليه في مخلوقاته من غير حلول ولا كسني في شيء ابي من
غير اقتضاظرية بل كما يستحقه منه لنفسه وامسا
تثليتها فادليل على ان تجليات الحق سبحانه وتعالى في المظاهر
كلها على ثلاثة اقسام وهي تجلي الاسماء وتجلي الصفات وتجلي
الذات انتهى اي في مخلوقاته ومن هذا القبيل قول
الشيخ محيي الدين الطائي لما شاء الحق من حيث اسمائه
الحسني ان بري عيانا في كون جامع اوجد العالم انتهى
اذ مفهوم هذا موافق لمنطوق الجيل وقد اعترض على
الشرعية هذا الاخير بان الاحدية تنافي الكثرة التامة
والظاهرة وفيه ان الوجود الخارجي الحادي كيف يكون
واجبا لوجود الازلي ولو في مرتبة الظهور والعجب من
المشايخ الصوفية عدم اكتفائهم بنصوص المحكمات
في المراد من معنى وحدة الوجود اي الذات شرعا
ودلالة سورة الاخلاص كافية يا اوليا على وحدة
الذات منطوقا حتى باخرها على الوحدة مطلقا

فهموما لان قوله لم يكن له كفوا احد ينفي نظيره ذاتا
وصفة وفعلا ويستدلون بالنقط على اقسام التجليات
باستلزامات ودلائل عقلية التي لا يسمن ولا ينفى
من جوع بعد ان قال تعالى اولم يكنهم انا انزلنا ابي
انزلنا في مور ومقادهم ومعاشرهم كما قاله اهل التفسير
مع ان صاحب المجموع الفائق بعد ان تكلم في صحة كنت
كفرا مخفيا لم يقل قال لكن تمسك به طائفة الصوفية
مشيرا الى انه لم يأخذه اهل الشرع دليلا في باب
التوحيد وان كان معنى كنت كقرا اي جامع الجواهر
حقائق الاشياء وسمياتها من حيث الوجود العلمي لانه
يعيد التكثير على كل حال لكن معني فاجبت ان اعرف
فقلت الخلق لان اعرف ليس علي معني ان بري عيانا
بالجلى في مخلوقاته للزوم الحلول والاتحاد والظرفية
وسائر الموازن الباطلة شرعا ان قول الشيخ الجيل
نظوره في موجوداته بالذات ماهو الا ظهور الوحدة
المطلقة في الكثرة صريح في الظرفية المخالة عليه خصوصا
قوله بالذات ويلزمه اثبات مكان لمن لا مكان له البتة
وقت الظهور نعم في تعييد الشيخ محيي الدين انكشافه
تعالى بمحييية الاسماء بديه واسارة الى ان ذاته يكتا
لما كانت غير متناهية اراد ان يري كذلك لان اسماءه
تعالى غير متناهية من حيث اشتقاقها من الصفات
الكائنة حيث وجدت اذ صفاته الكائنية التي تشتق
منها الاسماء غير متناهية فالمشتقات كذلك

فهموما لان قوله لم يكن له كفوا احد ينفي نظيره ذاتا
وصفة وفعلا ويستدلون بالنقط على اقسام التجليات
باستلزامات ودلائل عقلية التي لا يسمن ولا ينفى
من جوع بعد ان قال تعالى اولم يكنهم انا انزلنا ابي
انزلنا في مور ومقادهم ومعاشرهم كما قاله اهل التفسير
مع ان صاحب المجموع الفائق بعد ان تكلم في صحة كنت
كفرا مخفيا لم يقل قال لكن تمسك به طائفة الصوفية
مشيرا الى انه لم يأخذه اهل الشرع دليلا في باب
التوحيد وان كان معنى كنت كقرا اي جامع الجواهر
حقائق الاشياء وسمياتها من حيث الوجود العلمي لانه
يعيد التكثير على كل حال لكن معني فاجبت ان اعرف
فقلت الخلق لان اعرف ليس علي معني ان بري عيانا
بالجلى في مخلوقاته للزوم الحلول والاتحاد والظرفية
وسائر الموازن الباطلة شرعا ان قول الشيخ الجيل
نظوره في موجوداته بالذات ماهو الا ظهور الوحدة
المطلقة في الكثرة صريح في الظرفية المخالة عليه خصوصا
قوله بالذات ويلزمه اثبات مكان لمن لا مكان له البتة
وقت الظهور نعم في تعييد الشيخ محيي الدين انكشافه
تعالى بمحييية الاسماء بديه واسارة الى ان ذاته يكتا
لما كانت غير متناهية اراد ان يري كذلك لان اسماءه
تعالى غير متناهية من حيث اشتقاقها من الصفات
الكائنة حيث وجدت اذ صفاته الكائنية التي تشتق
منها الاسماء غير متناهية فالمشتقات كذلك

هذا هو الحق في الوجود المطلق اذ لا موجود سواه
واما تثنيته فادليل على ان الله تعالى من حيث الجسمية
في الوجود مظهرين مظهر حقيقي قديم وهو عبارة عن تجليه
في اسمائه وصفاته ومظهر خلقي حادث وهو عبارة عن
تجليه في مخلوقاته من غير حلول ولا كسني في شيء ابي من
غير اقتضاظرية بل كما يستحقه منه لنفسه وامسا
تثليتها فادليل على ان تجليات الحق سبحانه وتعالى في المظاهر
كلها على ثلاثة اقسام وهي تجلي الاسماء وتجلي الصفات وتجلي
الذات انتهى اي في مخلوقاته ومن هذا القبيل قول
الشيخ محيي الدين الطائي لما شاء الحق من حيث اسمائه
الحسني ان بري عيانا في كون جامع اوجد العالم انتهى
اذ مفهوم هذا موافق لمنطوق الجيل وقد اعترض على
الشرعية هذا الاخير بان الاحدية تنافي الكثرة التامة
والظاهرة وفيه ان الوجود الخارجي الحادي كيف يكون
واجبا لوجود الازلي ولو في مرتبة الظهور والعجب من
المشايخ الصوفية عدم اكتفائهم بنصوص المحكمات
في المراد من معنى وحدة الوجود اي الذات شرعا
ودلالة سورة الاخلاص كافية يا اوليا على وحدة
الذات منطوقا حتى باخرها على الوحدة مطلقا

لا الاسماء الموضوعية له المضافة من الكتب الاربعه
 والصحف السماوية ومن الاحاديث مطلقا لا يقال
 تقييد الشيخ اسماها كتابا بالمشي بعين العدد والمصدر
 على ما هو مذكور في الاذكار لاننا نقول ليس المراد منه
 المذكورة في الكتب والا ورا د بل كل اسم وصفي مشتق
 من صفة كمال فهو حسن او علي هذا ليست اسماوه المشي
 بمنتهية الا ان قول الشيخ ان يرى عيانا فيه مخالفة
 قوله فكان ترى بالنظر الى الظاهر وان كان المراد
 منه نفى الجبال كما عليه اهل السنة لا التابيد كما عليه
 المعتزلة فترتب عليه عدم اصابتة في تعليق الروية على
 وجود العالم بل لا يصلح علة للروية عيانا الا انتفاء
 العالم من دار الفناء لا وجودهم فيها دليل قول
 اصدق القايلين يوم يكشف عن ساق ووجه
 يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اذ هذا التجلي
 هو العام لمومي البشر من العالم بلا نزاع ويؤكد
 ما قلناه حديث نبيه عليه السلام الاحسان ان
 تقبده الله كانك تراه فانه يراك وان لم تكن تراه
 وقوله عليه الصلاة والسلام لن يرى احدكم ربه
 حتى يموت قاطع للنزاع كما في الجوهرية وليس المراد هنا
 من الموت الموت الاختياري التي هو عبارة عن الانسلاخ
 كما يقع للخواص بالدينا في حال حياتهم مصداقا لقوله
 عليه السلام موتوا قبل ان تموتوا بل المراد من حديث
 لن يرى احدكم ربه حتى يموت هو الموت الاضطراري

قوله وعلى هذا ليست اسماوه المشي
 بمنتهية أي كلما تحققت معنى حسن
 وشأنه ان يتصف به الله تعالى فصار
 لنا لغة من حيث الصفات التجليات فصار
 كانا على حسب الظاهر وانما هو
 الا انما لا يتبين الا بالمشي
 بالمدح من غير وصف او بغير
 في من الصفات او بغير وصف
 قال في شرحه وضع الظاهر لا
 في جوارح المؤمنين وعلى هذا لا يشترط
 والصفات الا انما لا يتبين
 اذا ورد في الآخرة
 الا انما لا يتبين الا بالمشي
 به من الصفات او بغير وصف
 استاوه تعالى فصار
 بخلاف ما ورد في الآخرة
 في عالم يومئذ فصار
 ان يتصف بموت الله تعالى
 صفاته الموضوعية فصار
 والا ليس وهو ما لا يشترط
 في غير الموضوعات فصار
 حيث لم يكن الموت مطلقا
 حيث لم يكن الموت مطلقا
 فصار الموت المطلق
 الوصفية فصار الموت
 الامام فصار الموت
 ليس انما هو الموت
 والصفات حيث لم يكن
 مدحا

وهو خروج الروح من البدن اضطرارا عند فراغ الاجل
بحث آخر واما قول الشيخ رسلان الدمشقي فاول رسالته
 كان شرك خفي ولا يبين لك توحيدك الا اذا خرجت
 عنك فقد قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري رحمه
 الله تعالى في شرحه عليك كلاك ايها العبد اذا وصفت
 وفلا شرك خفي لمشاوذه الوهم والخيال فانما يثبتان
 الغير كالمرايب والمقامات الزائلة فاذا ثبت الغير
 بان بالعلم الالهي اي لا بالعقل المنيولا في توحيدك
 الثاني للشرك بنوعيه اي الخفي والجلي المستلزم لنفي الوهم
 والخيال وما يبين لك اي يظهر لك توحيدك الا اذا
 خرجت اي ثبتت انتو عنك وعن سائر الاعداء والوجود
 بان تراها كلها من الله والله خلقكم وما تعملون ونسبة
 اعمالك اليك كسبيته والى الله تعالى خلقية فانه
 خالق وانت كاسب لتساب او تعاقب فكما اخلصت
 بالسروج عن ذلك يكشف لك ان الله تعالى هو الفاعل
 الموجد لا انت فاذا لم تشهد غيره كنت موحدا حقيقة
 وهذا هو المشهود انتهى اليها كلام جيد لا هدم
 فيه لقواعد الشرع لكن مبني على النظر الى الفناء وهو
 الجمع لا الى الفرق الذي هو عالم النشئين حيث قيل
 العلم الظاهري الشرعي هو طريق العمل والعمل طريق العلم
 اللدني والعلم اللدني طريق المعرفة بالله والمعرفة
 طريق الكشف اي كشف الحقائق لكن للكتمان بعده
 لا بالافتشاتبعا للرسول لان الامة توابع والمتبوع هو

الرسول في ذلك في الكشف طريق النشأ عما سوي الله
 تعالى والنشأ في الله لأن العبد إذا علم أنه مخلوق وأن
 كل مخلوق فإن شأه بعبادته أنه فإن قال الشيخ
 جمال الدين يوسف بن عبد الله الكوراني قال نبينا
 عليه السلام السريعة الخوالي والطريقة الخوالي
 والحقيقة الخوالي واعلم الله لا بد في طريق الفقر من
 أمور ثلاثة أولها الشريعة وهي أحكام الدين
 والثاني الطريقة وهي أفعال الرسول صلى الله عليه
 وسلم في طريق الحق والثالث الحقيقة وهي الحالات
 المترتبة على الأفعال التي هي طريقة والمعرفة ما يترتب
 على الحقيقة من الواردات الربانية والأنوار القدسية
 والأسرار الإلهية ويميزها التقوي وعلمها وأدراكها
 معرفة وأدراك الأشياء على ما هي عليه حكمة ثم
 اعلم أن الذات تجوياً بالصفات والصفات بالانفكاك
 فالأفعال بالأكوان والآثار من تجلت عليه الأفعال
 بارتفاع حجب الأكوان توكل ومن تجلت عليه الصفات
 بارتفاع حجب الأفعال رضي وسلم ومن تجلت عليه
 الذات بانكشاف حجب الصفات فني في الوحدة نقلاً
 موحداً مطلقاً فتوحيد الأفعال مقدم على توحيد
 الصفات وهو على توحيد الذات وإلى الثلاثة أشار
 النبي صلى الله عليه وسلم في سجوده بقوله أعوذ
 بعفوك من عقابك وأعوذ برضاك من سخطك
 وأعوذ بك منك ثم فناء الفناء أن لا تربي فناء أيضاً

وهذا

وهذا يسمى بالبقاء ولا بد من فرق ثان بعد ذلك والآخر
 لم يثبت الآخر إلا للأرواح فقط لا للأشباح وهذا
 هو محط الفرق بين أهل السنة وبين الفلاسفة
 الفاسدة العقيدة حيث لا يثبتون المحشر الخالي
 تأمل وأما أن نظرنا إلى النشأتين النشأة الأولى والنشأة
 بقول ربنا عز وجل في القرآن الكريم ولقد علمت النشأة
 الأولى فلولا تذكره ويشهد للأولى والثانية معاً
 قوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ويشهد
 للنشأة الثانية وحدها قوله تعالى ثم الله ينشئ
 النشأة الآخرة ومن الأولى قوله تعالى إن مثل عيسى
 عند الله كمثل آدم خلقته من تراب وقوله تعالى ثم أعادها
 خلقناكم ولشاهد للنشأة الثانية قوله تعالى ومنها نخرجكم
 تارة أخرى وهو للفرق الثاني ويشهد أيضاً للنشأة
 الأولى قوله تعالى ولقد خلقنا الإنسان من سلالة
 من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا
 النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة
 عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر
 فتبارك الله أحسن الخالقين أي المصورين إذ لا خالق
 غيره فعلم من هذه الآية أن الحقيقة الإنسانية في سبع
 درجات مبدؤها الأول قوله خلقه من تراب ذكره
 في موضع آخر وفي قوله طين إشارة إلى الجمع بين الماء
 والتراب وفي موضع آخر من حماء مسنون إشارة إلى
 الطين المتغير بالهواء وفي آخر من طين لآرب إشارة

بته

الى الطين المستقر على حاله من الاعتدال يصلح لقبول
 الصورة في موضع اخر من صلصال من حمار مسنون
 اشارة الى يسه وسماح صلصلة منه وفي اخر من
 صلصال كالفخار وهو الذي قد صلح باثر من النار
 فصان كالحذف وبهذه القوة النارية حصل في الاشيا
 نوع اثر من الشيطنة في الجملة وعلى هذا دل قوله خلق
 الانسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج
 من نار الاول على ان الانسان فيه من القوة الشيطانية
 بقدر ما في الفخار من اثر النار المستقر لا كما من حقيقته
 من النار دلالة القول الثاني وهو قوله وخلق الجان
 من مارج من نار الذي لا استقرار له ثم نبه تعالى على
 تكميل هذه الحقيقة الشريفة فقال ونفخت فيه من
 روحي فكيف يقال بعد هذا وانما قلنا بان جميع المخلوقات
 مفروضة مقدرة لان الخلق بمعناه الفرض والتقدير
 وان كان معناه اليجاد الذي ينتج الوجود فيرجع
 على انه مفروض مقدس وقوله ولا يقال لو كانت
 كل شئ من هذه المخلوقات مفروضا مقدرا لما
 كان كما نشاهده محسوسا ومعقولا ثابتا موجودا
 محققا لانا نقول فرض الله وتقديره لوجودات
 الاشيا في اعيانها ليس كفرضنا الخ الى هنا انه ان
 معني الجعل وان كان يستعمل لكل من المعنيين الى
 ان استعمال لفظ الخلق في معنى الفرض والتقدير في
 محل استعماله بمعنى انتاج الوجود من الددم يلزمه

ابطال

ابطال النشئتين الشائتين بالقران الكريم فلا تفسير
 المحكمات ولا تزول لاثبات مقصود المخلوق للزوم البتة
 والضلال وقد نبه على نكته فرق استعمال الجعل
 والخلق على حسب المقام علامة الروم ابن الكاظم الوزير
 في رسالة الجعل في بيان ان الماهيات هل هي مجعولة
 ام لا ورد على ابن سينا في تفسيره معنى الجعل لقول
 كيف يجعلون المتصوفة العالم في نظرهم باعتبار النظر
 الى الفنا كسراب ببيعة على فحوى القايل . . .
 الا ان ما سوى الله باطل . وكل ما تراه عينك زائل
 فان هذا القايل لم ينكر وجودات الممكنات راسا ذلها
 بقاء في الجملة بابقاء خالقها نظرا الى النشأتين وان
 كان سريع الزوال من الدنيا بحسب النشأة الاولى
 الا ان له بقاء في النشئة الاخيرة وان كان بايقا
 غير في الفرق الاول والثاني فلو كان العالم من الامور
 المقدرة الفرضية الحيا لية لما كان للفرق معنى اولا
 واخر بل كان المحدثات في عالم الجمع فقط ومن حكم على
 الموجودات التي وجودها يغيرها لا من عينها السرعة
 زوالها وفنائها بالعدم في الحال لا بحسب المال قال
 ليس في الدار غيره ديار مع ان الشيخ ابا العباس المري
 تلميذ الشيخ قال في حربه ق ج ايجال الفرق والجمع سران
 من سران وكلاما يدلان على غيرك فهو كما تري ابدت
 الغير وان كان باعانة القنوم بحسب القنومية باعتبار
 المبدء والمعاد اذ لا اعتبار للوجود العلي في دار الامتنان

أي دلائل الأحاد عن الوجود الذاتية

بل الاعتبار الخارجي فقط ولا اعتبار للروح في البقا
وحده قال الملا علي القاري في الرد على من الخد ما نصه
فلنقول حنقدا أهل الحق أي من المتكلمين والفقهاء
ومن الصوفية الموحدة أن الله تعالى غير وجود الكائنات
فإنه خالق المخلوقات وموجد الوجودات الحادثة
للموجودات ولا غنى عن الموجد غيره سبحانه كما قال
الله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء أي إلى إيجاده أولا
ولا مداده ثانيا ساعة ضاعة فلا موجود إلا بإيجاده
ولا مشهود إلا بامداده بل لا موجود حقا سواء موجد
فلا موجود مطلقا إلا الله فتأمل بين هذا الشهود
في مقام الوجود وبين المقالة الوجودية أن أعيان الوجودات
الخارجية من السموات والأرض وما بينهما من الكائنات
العلوية والسفلية والأشياء الرديئة عين الحق بناء
على القول بالوجود المطلق نعم كون الأشياء الموجودة
والمعدومة أعيانا ثابتة في علم الله تعالى وإن لها
وجود في الخارج غير مستقل بذاتها أي بمعنى أن
وجودها ليس من نفسها وما كان كذلك ليس كمن
وجوده من نفسه بل كالهباء في الهواء وكسراب بقيقة
يحسبه الظان ما حتى إذا جاءه لم يجد شيئا و
الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب
وقوله والله بكل شيء محيط وقوله سبحانه ونحن
أقرب إليه من حبل الوريد وهذا غاية قرب المريد
في مقام المزيد فتعيناتها تعينات عليه صورته

لا تعينات

لا تعينات عينية حقيقية أي عند المشايخ المتصوفة
ثم اعلم أن أرباب المعرفة من الصوفية ضربوا أمثالا
في بيان الوحدة الذاتية والكثرة الاسماوية والصفائية
المسني والله المثل الأعلى أن الأشياء على اختلافها في كوا
والوانها بالنسبة إلى نور الحق وظهور الذات المطلق
كما إذا وقعت الزجاجة والمرآة في مقابلة شمس الوجود
وهناك في مقابلتها جدر في عالم الشهود فلا شك أن
نور الشمس يقع على تلك المجالي فتطبع آثار الألوان المختلفة
في الجدر المقابلة لتلك المرايا فتبقى في غاية من الظهور
لأن انعكاس الاستفادة من ذلك النور والحال أن نور الشمس
باعتبار وحدة الذات معرّي ومبرّر من الألوان المختلفة
المنطبقة في المرات إلا أنه لولا وجود ذاتها لم يتصور
شهود تجلياتها في مرآياتها فالعارف نظره إلى الحق هو
المطلق والعارف نظره إلى الخلق وغفلته عن الحق ولذا
لما قيل للشيخ الأوحدي وهو مولع بعشق الأمر والخلق
أنت في أي المقام فقال انظر شمس السما في طشت الماء
ف قيل له لولا أن لك ذل في القضا لرايت الشمس في
مقام العلا وتورت بنور الضياء **ثم** على هذا ظهور
الآثار المختلفة من الواحد الحقيقي لتعدد القوابل
المختلفة بالاستعداد الخلق كما يشير إليه قوله
تعالى قل كل يعمل على شاكلته ويومئ إليه قوله عليه
السلام كل ميسر لما خلق له وهذا المثال ظهر لك
أن كون الحق من جميع الخلق ليس من المحال فافهم ولا

تتوهم ان هنا شيئا من الاشكال والله اعلم بحقيقة الاحول
ثم من نتائج هذا المثال ان المتحقق الوقوع هو النور
 في جدار الظهور والالوان المختلفة والاكون المتولفة
 معدومة في صورة الموجودات وموهومة متحققة
 الضياء في حد الذات والجملة النورية جمع والجملة
 الكونية فزق والوجود الخارجي جامع بين الهمتين
 وبرزخ بين شهود الواجب الوجود وظهور ممكن
 الشهود وهو مقام جمع الجمع المعتبر عند الكل فتدبر
 وتامل واليه الاشارة بقوله تعالى وما يستوي البحران
 وقوله سبحانه مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ
 لا يبغيان فدل على ان الواجب لا يمكن ان يصير ممكنا
 كما ان الممكن لا يتصور ان يكون واجبا واما الناقص فلا
 يفرق بين النور واللون واليه الاشارة بقوله تعالى
 ولا تلبسوا الحق بالباطل واما من غلب عليه شهود
 الحق فقال: **الاكل شي ما خلا الله باطل** ومن غلب
 عليه شهود الخلق يكون دهريا عنصريا مجوسيا
 مجوديا يهوديا لا شهوديا فصيح قول من قال الرب
 رب والعبد عبده فلا تفلط ولا تخلط وكذا قول من
 قال ما للتراب ورب الارباب وقد قال عمر وجل
 فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ومناك
 اخر يقرب للمثل الاول والله المثل الاعلى فتامل كما
 نظم بعضهم شعرا فقال: **رقا الزجاج ورق الحمر فتشابهما وتشاكل الامر**

فكانا

فكانا خمر ولا قدح • وكانا قدح ولا خمر •

وهذه حالة فيهما منزلة الاقدام ومنزلة الاقدام وقد
 وقع هنا خبط المول في الاقدام على كلام غير مستقيم المرام
 عند الاعلام لدفع ما يرد على شيخه من الملام ولم يراع
 جانب الملك الفلام حيث قال الوجود الخارجي من الحيثية
 الجامعة بين الماهية الممكنة وبين الواجب فلو قيل له
 باعتبار اشتماله على المبدأ انه لا يبعد كما انه لو قيل له باعتبار
 اشتماله على الماهية انه غير لا يبعد فهو لا عين ولا غير
 وهم عين وهم غير انتهى وظهور كفره لا يخفى فان المحققين
 وهما اهل السنة والجماعة ما رضوا ان يقولوا في الصفات
 انها عين الذات بل قالوا انها لا عين ولا غير احتراز عن
 تعدد القدماء كما تعلقوا بصفات الصفات كالمترلة
 وسائر اهل البدعة فكيف يمكن ان يقال الممكنات عين
 الذات من وجه وغيرها من وجه والحق ان الموجودات
 من اثار انوار الصفات ولكن المراد على طبيعة من رايه
 واما ما مثله الماويل تبعاع غيره في تصوير الكثرة والوحدة
 انه كالمواحد في مراتب الاعداد فهو ميل الى القول بالعينية
 المرتب عليها الاتحاد المحكوم عليه بالاحاد وكذا
 ما نقله عن شيخه انه قال في الفتوحات من ان التخلي
 عند القوم اختيار الخلوة والاعراض عن الامور المشغلة
 عن الحضرة وعندنا هو التخلي من الوجود المستفاد
 لان في اعتقاد العوام ان وجود الغير حق وفي نفس
 الامر ليس الوجود الحق ولا يخفى ان هذا ايضا يشير

عين ص

إلى وحدة الوجود وهو مخالف لما عليه أرباب الشهود
من أن القابض غير المعبود والشاهد غير المشهود انتهى
قال صاحب الزورشان العلم تكثير الواحد وأنا أقول
قد رأيت في عبارات الشيخ إبراهيم الكردي الشهير زوري
لما دني ما يناسب ذلك حيث قال إن استدلالات
المشايخ المتصوفة على تكثير الواحد بالقواعد العربية
كقول صاحب المقصود في علم الصرف الصرف في الاصطلاح
تحويل الأصل الواحد لأمثلة مختلفة لمعان مقصود
لا تحصل إلا بها وهذا من جملة أدلتهم العقلية على
وحدة الوجود المتكسر المعبر عندهم بالوجود المطلق
وهذا لا يساعدهم على دعواهم لأن غرضهم تكثير الموجودات
ببسط وجود الحق لأبجودات حادثة مخلوقة والتكثير
الحاصل من التحويل والتحويل إنما هو معان هي عبارة
عن صفات وحالات لأذوات فلا يقوهر بها شيئا
طابقا للدعوى تأمل وتحري فلان لله تعالى تجليات
صورته في الآخرة ولا يلزم من تجليه بصورة من
صور التجليات أن يكون وجوده على تلك الصورة
في نفس الأمر والواقع إذ قد يكون الشيء كثير الصفاة
مع وحدة الذات بخلاف ما لو انبسط وجوده تعالى
لمياكل الموجودات حصصا فإنه يقتضي تعدد
ذوات قد ما وهو ممنوع فلا اعتبار بقياس مقدول
عن حكم الأصل فتفطن وغاية الأمر أن وجود الخلق
ينفخا ويفني عند نور الحق كهيئة الكواكب الثوابت